

جمهورية مصر العربية
دار الإفتاء المصرية

موسوعة

السياسة الشرعية

مصنفات السياسة الشرعية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين

المجلد الثاني

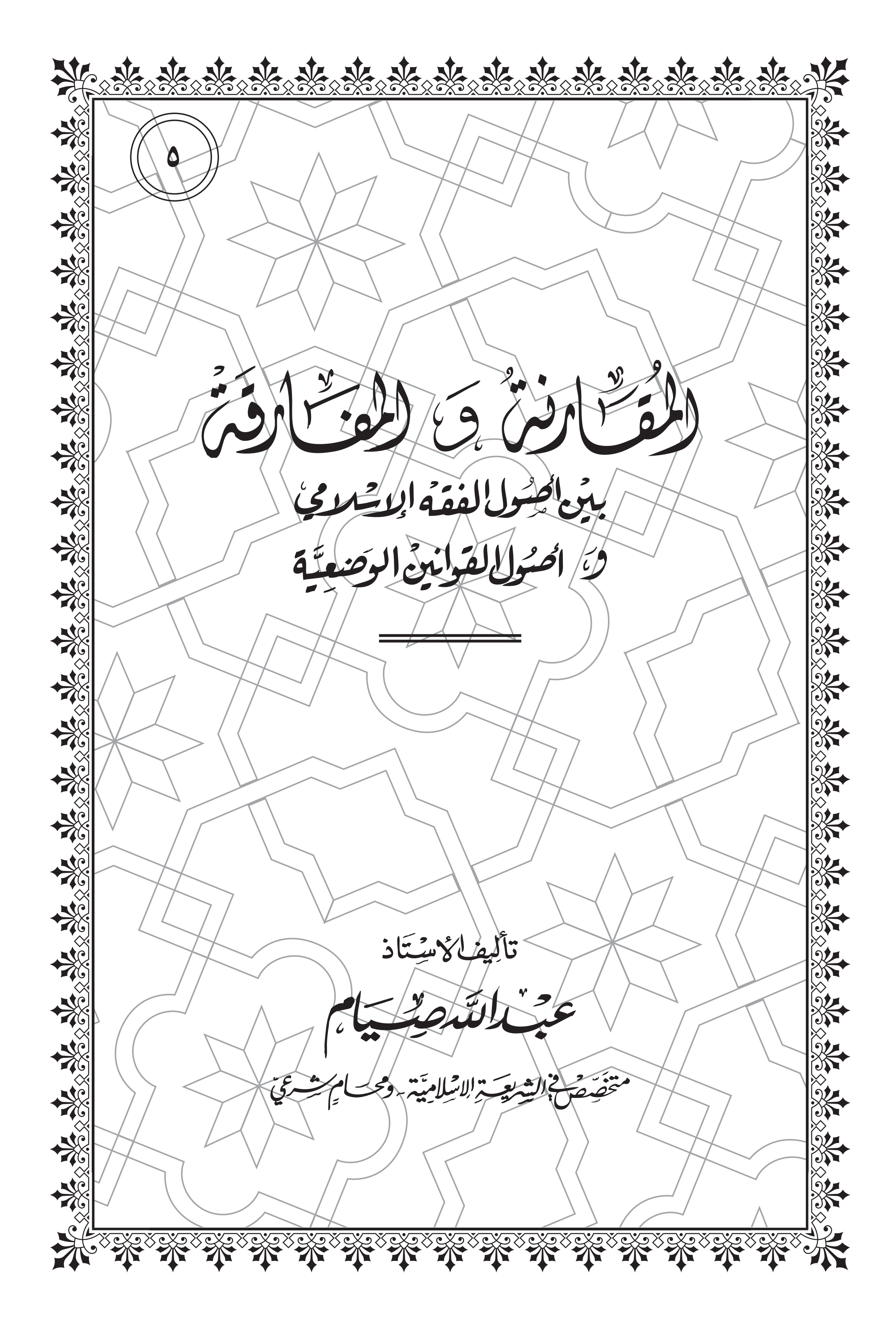
تصدير
أ.د/ شوقي علام
مفتي الديار المصرية

اختيار وتقديم
أ.د/ محمد كمال إمام
أستاذ الشريعة الإسلامية
بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية
٢٠٢١م

رقم الإيداع بدار الكتب ٩١٠٢/ ٢٠١٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



٥

المقارنة والمفارقة

بين أصول الفقه الإسلامي
وأصول القوانين الوضعية

تأليف الأستاذ

عبد الله صيام

متخصص في الشريعة الإسلامية ومحام شرعي

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إهداء الرسالة

لقد رنَّح القلوبَ طربًا، وأثلَجَ النُّفوسَ فرحًا، ورفع رؤوسنا -معشرَ العلماء- عزةً وفرحًا -ما يقومُ به فضيلةُ مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغي، من إقامة دعائمِ الدين على أساس متين، وقرارٍ مكين، بإصلاح نظم التعليم بالأزهر وملحقاته، وإدخال كثيرٍ من العلوم الحديثة التي أصبحت قوام الحياة وعماد الثقافة في هذا العصر، ولقد وضع بيده الكريمة منوال الإصلاح وأعدَّ له مناسجه، وبيَّن مذاهبَه، ووضَّح مناهجَه، بما أودعه بمذكرته الغرَّاء في إصلاح الأزهر والمعاهد الدينية.

ولما كنتُ قد ألَّفت رسالتي هذه في المقابلة بين أصول الفقه الإسلامي وبين المبادئِ العامة في أصول القوانين الوضعية، وكان فيما اقتُرِح بمذكرة فضيلته إدخال هذا الفنِّ في برامجِ التعليم بالأزهر، رأيتُ أن ليس أحق بإهداء رسالتي من تلك اليد الغرَّاء التي نقَّبت عن هذا الفنِّ القيِّم والعلم الحديث، فأرادت أن تُرْضِعَ ثديه لأهل الدين، وتُدْنِي ثمراتِه للأزهريين.

وما كنتُ لأحرزَ شرفًا ولا لأحوزَ فضلًا بمثل أن يتقبَّل مولاي الأستاذُ إهداء رسالتي، فذاك واللهِ أعظمُ أمنيتي، ولم يسَعْني إزاءَ أياديه البيضاء على العلم والعلماء إلا أن أقول في فضيلته:

سال الغديرُ محامدًا وفِعَالا ... وهَمَى السَّحاب عزائمًا وجلالا

من كفِّ مَفْتُولِ العزائمِ صارمٍ ... قَدَّ الزمان وما يحسُّ كلالا

يبني لدين الله في إصلاحه ... صرحًا على هام السُّهى يتعالى

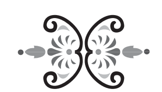
(مشروع إصلاح) بحد صقيله ... قتل الخمول ونبَّه الآمالا

هذا هو الإصلاح صِيغَ بحكمة ... فكأنه وحيٌ أتاه عجالا

يُزهي المعاهد من عوارفِ شمسِه ... لتمد في الشرق العقول ذُبَالا

فكأنها نارُ الكليم بطُوره ... من رَامَ من قَبَسٍ حَبَتْهُ نوالا
ما كان أضْيَعَهَا وأتْعَسَ حَظَّهَا ... لو لم تصادف قائدًا فعَّالا
لم يُثنه غمزُ الحسودِ ولم يكن ... حذْفُ الحصا يستوقفُ الرِّئْبَالا
يا ويحَه غَمَزَ السحاب سفاهةً ... فأسال منهمر الندى هطَّالا
رفقًا محمدُ بالقلوب فقد غدت ... تُغْلِيك أن تطأ الثرى إجلالا
تهفو إليك فقد أقمت أيادِيًا ... للدين ترتسم الصلاح طوالا
كانت يدًا للخِضر منك تسارعت ... لجدار دين الله أن ينهالا
ولقد غدوت موفقًا لوزارة ... وُقِفَتْ على تعميرها الأعمالا
فليهْنِ أهل الدين منك صرامة ... قد أعجزت من قبلك الأبطالا
هي رغبةُ الملك المفدَّى عرشه ... فغدت به أدنى الرغاب منالا
لكن علَتْ همَمُ الرجال نبالةً ... لم تلقَ قبلُ لقوسها نَبَّالا
حتى أتَتْ أقوى النُّهى وأدقَّها ... فأجادَ قبل نسيجها المنوالا
وتبلج الإصلاح من جنباتها ... غمر الإفادة زاهيًا مختالا
لم تنس لجنتك التي رافقتها ... كانت جناحك ناهضًا جوالا
لله درُّ رجالها في خيرة ... وتجارب تدني البعيد مُطَالا
أحسنت خيرتها فأثمر ينعُها ... يبدي اختيار المرء منه مثالا

عبد الله صيام



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله سبحانه، ونستعين به، ونسأله التوفيقَ في هذه الرسالة إلى سالم الطرق وأوضح السبل[1]، وأن يوَقِّيَنا مزالقَ الخطل في مواطن الزلل، ويشد أزرنا بالفهم والثبات، ويلهمنا السداد إذا تعرَّضت سوانح المعضلات، سبحانه إنه سميع مجيب الدعوات.

أما بعدُ، فقد جعلت أُقَلِّب البصر فلا أرى من يتخيرون أمثال هذه الرسائل إلا أحد رجلين:

(١) رجل يعمد إلى متاع غيره من المؤلفين السابقين من مُحبَّرات المسائل ومدونات العلوم، فهو يجمعها عن تبعثر، ويلم شعثها من متفرق الكتب ومختلف التصانيف، ولا يزيد على أن يُدرجها في أبواب وفصول، ويكسوها من أدبه وسعة قلمه و [ما] [2] أمكنه منه أسلوبه، فله في ذلك فضْلُ الجمع والتقسيم والتنسيق والتنظيم.

(٢) ورجل آخر لا يقنع بما صنع الأول حتى يُجيل فِكرَه فيما دُوِّن من أقوال العلماء وأسانيدهم، وما أتوا به من الحجج والبراهين في المذاهب والآراء، فيضعها من فهمه وتفكيره في موضع الجواهر من عين النقاد، وفي مكان الفاكهة من يد المُتخيِّر المُستَطِيب؛ ليستشف ما وراء الستار، ويبلغ من الفورِ القرارَ، ويصل إلى الحقائق من خلال المدونات، وينفذ إلى الصواب في هذه المسطورات، مبتكرًا ما شاء له ابتكاره وابتداعه وقوة مداركه، غيرَ بالغٍ من جرأة الفكر وجموح العقل ما يُخرجه عن الإنصاف إلى التبجح، ويتجاوز بـه المعروف إلى المنكر؛ فله في ذلك فوق فضل صاحبه مَنقَبَة التفكير والتدبر ومحمدة البحث والتبحر.

(١) [كلمة مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].
(٢) [غير موجودة بالأصل. تحقيق].

ولما كنتُ أحبُّ أن أتشبَّه بهذا الأخير، جعلتُ موضوعَ رسالتي فيما دونت مراجعه وإن لم تجرِ بتصنيفه أقلام المؤلفين، وجعلتُ عنوانها «المقارنة والمفارقة بين أصول الفقه الإسلامي وأصول القوانين الوضعية» كي أبعثَ نفسي على التفكير، وأحُضَّها على البحث العلمي والجهاد العقلي بإلقائها في بحرٍ لجيٍّ تتلاطم أمواجه، وتتقاذف أَثْبَاجه بين تشريع سماوي مُحكَم، وتشريع وضعي مُبرَم، طورًا يتدافعان ويتنافران، وطورًا يتوافقان ويتآلفان، فتعرفت مواضع الافتراق والإتقان[1] في أصولهما وكلياتهما؛ حيث تسهل المقابلة وتمكن المفاضلة دون الفروع والجزئيات، من أجل ذلك لم أعرج على فروع المسائل إلا للتمثيل أو الاستشهاد، واتخذتُ من المراجع التي أرجع إليها في مادة كليهما هذه المؤلفات:

(١) كتاب المستصفى للغزالي، ومعه شرح مسلم الثبوت لابن نظام الدين الأنصاري في أصول الفقه.

(٢) الموافقات للشاطبي في أصول الفقه أيضًا.

(٣) تفسير آيات القرآن للجصاص.

(٤) تفسير الكشاف للزمخشري.

(٥) شرح سبل السلام في أحاديث الأحكام لمحمد بن إسماعيل اليمني الصنعاني.

(٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين وكتاب الطرق الحكمية لابن القيم الجوزية.

(٧) مقدمة القانون لأحمد بك صفوت.

(٨) أصول القوانين لمحمد كامل مرسي بك وسيد مصطفى بك.

(٩) الوجيز لعمر بك لطفي في شرح قانون العقوبات المصري. اهـ.

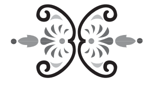
(١) [كذا بالأصل ولعل الصواب: الاتفاق. تحقيق].

ولما كان موضوع رسالتي لا ينحصر في تقسيمٍ يجمع شتاته انحصار الكلمة في الاسم والفعل والحرف، ولكونه مترامي الأطرافِ متسعَ المجال، اكتفيتُ بأن جعلتُ لكل موضع من مواضع البحث عنوانًا يدلُّ عليه، ويحصر دائرته، وأثرت بالبحث أهم المواضع وأنفَسَها دون غثها وتافهها، متوكلا على الله. ومن يتوكل على الله فهو حسبه.



الغرض من الرسالة

لما كانت الشريعة الإسلامية في كمال تشريعها وملاءمتها لصالح المجتمع البشري وكفالتها بجلب المصالح والمحافظة عليها، ودرء المفاسد وسد الذرائع إليها- عرضةً لمطاعنِ بعض من كتبوا عنها من المستشرقين الأوروبيين وفلاسفة العصر الحديث، وكان أول سهم يسددونه إليها أنها جامدة عن مسايرة الزمن، قاصرة أحكامها عن تطورات الحوادث والوقائع، وأنها لا تفي بحاجة المجتمع البشري المتجددة في التشريع والتقنين، لا سيما مع التقدم المُطَّرِد، والتطور المتدارك في أحوال المجتمعات الإنسانية، وكان الراسخ في عقائدنا معشر المسلمين -وهو الحق اليقين- أن شريعتنا الغراء أكمل الشرائع أحكاما، وأوفاها بالحاجة التشريعية نظامًا، وأوسعها شِرْعَة لمتقلبات الحوادث على مختلف الأزمان، في متباين الآفاق والبلدان -كان علينا أن نبين كيف تساير شريعتُنا الزمانَ، ولا تضيق بالتطورات الاجتماعية، لندحض حجة المعاندين، ونقضي على دعوى الطاعنين، ونُظَفِّر شريعتنا على خصومها المبطلين، فلم أجد سبيلا إلى ذلك خَيْرًا وأَقْوَمَ من استنزال أصولها ومبادئها إلى أصول القوانين الوضعية وقواعدها في ميدان البحث والمقابلة، والموازنة والمفاضلة، عَلَّ اللهَ يوفقني وهو ولي التوفيق والسداد، إلى تبيان أن ما اتفق عليه التشريعان الوضعي والسماوي من المبادئ العامة والقواعد الكلية، كانت الشريعة الإسلامية إليه أسبق، وأن ما اختُلِفَ فيه من ذلك كانت الشريعة فيه أَحْكَمَ وَأَقْوَمَ.



ما أصول الفقه؟ وما أصول القوانين؟

لا نعـرِّف أصـول الفقه من حيـث اعتبارها علمًـا مصطلحًا عليـه مدونًا فيه الكتب التي نعرفها؛ وإنما نتعرض لها من ناحية القدر المشترك بينها وبين أصول القوانيـن، فإن ذلك ما نحن بصدده من هذه الرسـالة، فنقـول: هي القواعدُ العامة التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وإلى كيفية الاسـتنباط والاسـتعانة بهذه الأدلة -أما بيان حال المستفيد فليس مما نحن بصدده- وذلك أن الدليل الشرعي قسمان: (١) إجمالي. (٢) وتفصيلي.

(١) فالإجمالـي هـو: الكلي الذي يصدق على أدلة كثيـرة: كالأمر والنهي، والخاص والعام، والمطلق والمقيد.

(٢) والتفصيلـي هو: جزئي هذا الدليل الإجمالـي كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء: ٢] من جزئيات الأمر، وكقوله تعالـى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسـراء: ٣٢]، ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ١٥١] من جزئيات النهي.

ويتوصل إلى اسـتناد الأحكام بجعل صُغْرَى القياس الاقتراني دليلًا من هذه الأدلَّـة التفصيلية، وكبراهـا دليلًا إجماليًّا مأخوذًا من هـذا العلم وقواعدِه، أو بأن تكون الملازَمةُ في القياس الاسـتثنائي مأخوذة من هذه الأصول والقواعدِ، فيقال في القياس الاقتراني مثلًا: قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] أمر، وكل مأمـور بـه واجب، ينتج: «الصلاة واجبـة»، ويقال في القياس الاسـتثنائي: لو كان الجمـع بين الأختيـن منهيًّا عنه لكان محرمًا، لكنه منهيٌّ عنـه بقول تعالى: ﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ ﴾ [النساء: ٢٣]، ينتج: «الجمع بين الأختين محرم».

وهذه الأدلَّة الإجمالية هي مناطُ بحثنا في هذه الرسالة، ونضيف إليها مبادئَ الشريعة الإسلامية وكلياتها العامة المستنبطَة من أدلة الشريعة وأحكامها الإجمالية أو التفصيلية، وجميعُها مندرج تحت اسم «أصول الفقه الإسلامي» بمعناها العام،

وهـذه القواعـدُ العامَّةُ والأدلـةُ الإجماليةُ تنتظـم كلَّ مذهب مـن مذاهب الأئمة الأربعة وغيرهم من الأئمة المجتهدين: كسـفيان الثـوري، والأوزاعي، والليث، وابـن أبي ليلى، وابن شـبرمة، وغيرهم، فكلٌّ منهم توصَّـل بقواعدِ هذا العلم إلى استنباط الأحكام التي اجتهدوا فيها؛ فمثلا: الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والتخصيص والنسـخ، وغير ذلك من قواعدَ، كانت موضعَ النظر ومناط الاعتبار عند هؤلاء الأئمة حين استخرجوا الأحكام الفقهية، وإن كان منهم من كان عصرُه قبل تدوين هذا العلم كالإمام أبي حنيفة، فإن هذا العلم قبل أن يدوَّن كانت مباحثُه وقواعدُه معلومةً للمجتهد، وكان نصب عينه في استنباط الأحكام.

وعلم أصول القوانين يبحث عن القواعدِ العامة المشتركة بين جميع القوانين الوضعية في الأمم المتمدينة، ومن تلك القواعدِ النظرياتُ التي يبنى عليها تشـريع قوانين: كنظريات «جان جاك روسـو» الفرنسـي، أو «بنتام» الإنكليزي، «وكانط» الألماني، فإن لهذه النظريات آثارَها في القوانينِ الجنائية في سـائر الدول، وسـيأتي ذكرُهـا في مبحث (الجزاء)، وكذلك يبحث هذا العلـم في النظريات التي لا ينبني عليها تشـريعُ قوانينَ، ولكنها تعرِّف ماهية مـن الماهيات، أو حقيقة من الحقائق: كنظرية «أوستن» الإنكليزي، ونظرية «سافيني» الألماني في ماهية القانون، وسيأتي ذكرهما إن شاء الله في بحث: ماهية القوانين الوضعية والأحكام الشرعية.

مواضع الاتفاق بين العِلْمين:

(١) أن كلًّا منهما يبحث في قواعدَ عامَّة.

(٢) أن هذه القواعدَ العامَّة مشـتركةٌ بين فروع مختلفة؛ فقواعدُ أصول الفقه مشتركةٌ بين جميع مذاهبِ الفقهاء والمجتهدين، وقواعدُ أصول القوانين مشتركةٌ بين جميع القوانين الوضعية في الأمم المختلفة.

(٣) أن كلًّا منهمـا يبحـث في القواعـدِ الإجماليـة دون التعـرُّض للأدلـة التفصيليـة؛ فعلم أصول الفقـه لا يبحث في الأدلة التفصيليـة لمذهبٍ بخصوصه

من مذاهبِ المجتهدين إلا عرَضًا واستدلالًا لبحث القواعد العامة، وعلم أصول القوانين لا يتعرَّض لبحث الملكية مثلًا وطرق انتقالها في قانون دولة خاصة؛ بل من حيث المبادئ العامة للقوانين الوضعية المختلفة، ولا يُعرِّج على قانون خاص إلا استكمالًا للبحث في المبدأ العام وفي مقام الاستشهاد والتمثيل.

مواضع الافتراق:

(١) أن المبادئَ العامة والأصولَ الكلية في الشريعة الإسلامية مستنبطَةٌ من نصوصها وأحكامها التي ترجع إلى أصول أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ويدخل في هذه الأصول الاستصحاب الذي تقول به الشافعية، والاستحسان عند الحنفية، والمصالح المرسلة عند الإمام مالك:

أما الاستصحاب فليس إلا الاستدلال بالوجود على البقاء، فالوجود إن كان ثابتًا بأحد الأصول الأربعة فهو معتبَرٌ، وإلا فلا اعتبار به.

وأما الاستحسان فإنما هو الاستدلال بقياس خفيٍّ في مقابلة قياس جَلِي، فهو راجع إلى القياس، وكذلك المصالح المرسلة راجعة إلى القياس المرسل القريب، وهو ترتيب الحكم على وصف لم يعلم من الشارع اعتباره ولا إلغاؤه، ولم يعلم من الشارع ترتب الحكم عليه ولكن وجد في ترتبه عليه مصلحة يؤخذ من قواعدِ الدين ونواميسه اعتبارها، والسياسة الشرعية نوعٌ منها، وسيأتي بيانها إن شاء الله.

ولا تتعدى أصول الشريعة الإسلامية وقواعدها هذه الأصول الأربعة، ولا يجوز إنشاء قاعدة شرعية أو ابتداع أصل في الشريعة لا يرجع إلى هذه الأصول ولا يستنبط منها؛ لأن هذا الأصل المُنشَأ إذا لم يرجع إلى أصول الشريعة المعروفة، فإنما يستقل به العقل وحده، والعقل لا يستأثر بإثبات الأحكام الشرعية، فكيف بقواعدها الكلية؟!

أمَّـا أصول القوانيـن فإنها مبادئُ لا ترجع إلى أصـولٍ محصورة، وإن كانت مأخـوذةً مـن روح التشـريع الوضعـي، وتتبـع القوانيـن المختلفـة في الممالـك المتمدينة، ويجوز إنشـاء مبدأ في القانون، أو ابتداع قاعدة بمحض العقل دون أن يكـون هذا المبدأ أو تلـك القاعدة راجعَيْنِ إلى المبادئ القانونية السـابقة، فليس لها أصول تشـريعية بمعنى مبادئ وكليات تكون ضوابطَ لكل ما يشرع منها، وإن كان لهـا أصول بمعنى مصادر تاريخية كالشـريعة الإسـلامية والقانـون الروماني والشريعة الإنكليزية فإن هذه الشرائع الثلاثة أصل لمعظم القوانين الوضعية.

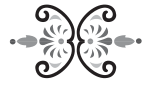
(٢) أن المبـادئَ القانونيـة ضيقـةُ الدائـرة، يراعـى في وضعهـا زمان خاص وأحوال [معينة، بل][1] هي وليدة زمانها، ونتيجة الارتقاء الاجتماعي والسياسـي والاقتصـادي في البلاد، والممالك التي تدين بتشـريعها بخلاف كليات الشـريعة الغـرَّاء، فإنها تتسـع لكل زمان ومـكان ولا تضيـق بالحوادث والأزمان لاتسـاع دائرتهـا، وبُعـد متناوَلها، وعموم اشـتمالها، وسـيأتي إن شـاء الله برهـانُ ذلك في موضعه.

(٣) أن أصـول القوانين قابلةٌ للنسـخ والتغيير والمحـو والإثبات، خاضعة في ذلـك للتطـورات الزمانيـة والمكانية، أما أصول الشـريعة الإسـلامية فقد فُرِغ مـن محـو ما انمحـى منها وإثبـات ما أُثبِـت، حتى اسـتقرَّت في مقارِّهـا، وألقت عصـا تسـيارها، فما نسـخ منهـا قد نسـخ في زمن نـزول الوحي على رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فـلا تقبـل محـوًا ولا إثباتـًا بعـد مـا ورد بـه الكتـاب، أو أتـت به السُّـنة، أو تقـرر بالإجمـاع أو القيـاس، اللهـم إلا أن يسـتنبط مجتهـدٌ حكمًا لم يُنَـصَّ عليـه بالفهـم مـن الكتـاب أو السُّـنة، أو الرجوع إلـى إجمـاع، أو القياس علـى منصـوص عليه، وذلك إظهـارٌ للحكم لا إثبـاتٌ له من جديـد، وهو معنى

(١) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

قول الإمام علي كرم الله وجهه لمن سـأله: هل بعدَ كتابِ الله وسُنَّة رسوله شيء؟ قال: لا، إلا أن يُلهِم الله عبدًا فهمًا في القرآن[1] .

والدليلُ على أن الشـريعة غيرُ قابلةٍ للمحو بعد الوحي، أن النسـخ لا يكون إلا بوحـي، وقـد انقطـع الوحـيُ بوفاة الرسـول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأن النسـخ بعده ينـافي كمالَ الشـريعةِ الثابتَ بقوله تعالـى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] أي الأصول والكليات، وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**تركتُ فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتابَ الله، وسُنَّتي**))[2].



(١) [إشارة لما رواه البخاري ٤/ ٦٩ رقم ٣٠٤٧ عن أبي جحيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: قلت لعلي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: «لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن، وما في هذه الصحيفة»، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: «العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر». تحقيق].

(٢) [أخرجه الحاكم (١/ ١٧٢، رقم ٣١٩)، ومالك في الموطأ (٢/ ٨٩٩، رقم ٣) بلفظ: ((**تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه**)). تحقيق].

العلاقات العامة والعلاقات الخاصة في الشريعة والقانون

قد اشتملت أحكامُ الشريعة وقواعدُها على أصلَيْنِ قرَّرتهما القوانين الوضعية في تنظيم العلاقات الاجتماعية:

(١) الأول: علاقة الهيئة الحاكمة بغيرها، وتلك العلاقةُ إما أن تربطَها بالأفراد المحكومين، وينظم ذلك القانونُ الدستوري والقانونُ الإداري والقانونُ الجنائي، وإما أن تربطها بالحكومات الأخرى خارج الدولة، وينظم ذلك القانونُ الدولي العام.

(٢) الثاني: علاقة الأفراد بعضهم ببعض، وهذه العلاقة إما أن تكونَ بين أفرادٍ مختلفي الجنسية، أو كانت العلاقة فيها عنصر أجنبي: كالتقاضي أمام محكمة أجنبية، أو وقوع الحادثة في بلاد أجنبية، وينظم ذلك القانونُ الدولي الخاص، وإما أن تكون بين متحدي الجنسية وليس فيها عنصر أجنبي، وينظم ذلك القوانينُ الأهلية المدنية والتجارية وقوانينُ الأحوال الشخصية.

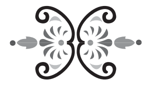
ولا يخفى أنَّا إذا تكلمنا بالشريعة الإسلامية، فإنما نعني بها كتابَ الله، وسُنَّة رسوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإجماعَ الأئمة المجتهدين، وفتاوى السلف الصالح، وأقوالَ المجتهدين من التابعين، هذا في القول، أما في العمل فلم نأخذْ فيه إلا بما كان عليه السلفُ الصالح ومن تبعهم بإحسان؛ لأن المبادئ العامة التي نزلت بها الشريعة قد خولف بعضها في العمل من بعدِ عصرِ الخلفاء الراشدين، فاتخذ خصومُ الدين من تلك المخالفة حُجَّةً على الشريعة بقصورها وعجزها وسوء مبادئها، ولكنَّا مبينون إن شاء الله كمالَ الشريعة في ذاتها، غيرَ ناظرين إلى عمل مَنْ خالَفَها، وكان من كمال الشريعة أن أنزلت مبادئ عامة وكليات شاملة لتتسع تَلك المبادئ والكليات للتفصيلات والجزئيات اللائقة بكل زمان ومكان.

ومـا يحتـاج من هـذه المبـادئ في تحققه الخارجـي إلى شـكل خاص، قد بُيِّنَ شـكلُه في زمن الرسـول وعهدِ الخلفاء الراشـدين: كالصلاة، والحج، ونظام الشورى، وعهد البيعة، وغير ذلك.

والقسـم الأول من العلاقتين السابقتين تسمى القوانينُ التي تنظمه بالقوانين العامة؛ لأن العلاقاتِ فيه عامةٌ بين المجاميع.

والقسـم الثاني تُسـمَّى القوانيـنُ التي ترتبـه بالقوانينِ الخاصـة؛ لكونها بين الأفراد، أما الأول فبين المجاميع، أو بين الفرد والمجموع.

وإذا عرفنا ذلك فقد تنزَّلت أحكامُ الشـريعة الإسـلامية التي تنظِّم العلاقات العامة مبادئ عامةً، إما كلية بذاتها كقول رسـول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كلُّ المسـلم على المسـلم حرامٌ: دمُه، ومالُه، وعِرْضُـه**»[1]، وكقوله تعالـى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْـلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَـةَ جَلْدَةٖ...﴾ الآية [النـور: ٢]. وإما كلية لا بذاتها ولكـن بعمـوم العلة المسـتنبطة من النص؛ كالإسـكار الـذي جُعِلَ عِلَّـةً لتحريم الخمر، فإنه يوجب تحريم كل مسكر.



(١) [أخرجه مسلم (٤/ ١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤). تحقيق].

المبادئ الدستورية في الشريعة

لقد سبقت الشريعة الإسلامية إلى تقرير المبادئ الدستورية التي انتهى إليها أرقى ما وصل إليه فكرُ الإنسان المتمدين في هذا الزمان:

(١) الشورى:

قرَّرت الشريعةُ دستوريةَ الحكومة الإسلامية والحكم الشوري بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من استشار لم يعدم رشدًا**))[١] وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال: ((**يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمضِ به منك سنة؟ فقال رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**))[٢].

(٢) الأمة مصدر السلطات:

قرَّرت الشريعةُ سلطةَ الأُمَّة واستمداد سلطة الحكومة منها بعهد البيعة الذي كان يعطاه الخليفةُ صاحب السلطة التنفيذية والقضائية حينئذ، أما السلطة التشريعية فكانت لرجال الشورى ومنهم الخليفة، وقد ثبت أن عمر بن الخطاب استشار الصحابة في حدِّ شاربِ الخمر، فقال عليٌّ: أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حدُّ المفتري، وهو ثمانون جلدةً[٣].

واستشار كذلك في ميراث الجد والإخوة، وكان بينه وبين زيد بن ثابت وعليٍّ وابن عباس حوارٌ وجدالٌ في هذا الأمر[٤]، وكان الخليفة يجتهد في الأمر

(١) [أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١٠/ ٤١، رقم ٧١٣٦) بلفظ: ((... **فمن شاور منهم لم يعدم رشدا**)). تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن عبد البر (٢/ ٨٥٢، رقم ١٦١١). تحقيق].

(٣) [أخرجه مالك (٢/ ٤٥، رقم ١٨٢٦). تحقيق].

(٤) [أخرجه عبد الرزاق (١٠/ ٢٦٦، رقم ١٩٠٥٩)، والحاكم (٤/ ٣٧٧، رقم ٧٩٨٢). تحقيق].

فيوافقه عليه رجالُ الشورى، أو يجتهد أحد رجال الشورى في أمرٍ، فيوافقه عليه سائرُهم، ويكون ذلك إجماعًا.

وكان الخليفة مسؤولًا أمام الأمة عن أعماله الإدارية وسيرته بين الرعية، ولها حقُّ عزلِه إذا جار أو أساء السيرة، حتى لقد قال أبو بكر في خطبته التي خطبها بعد البيعة له بالخلافة: «إني وُلِّيتُ عليكم ولستُ بخيركم، فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوموني»[1]. وقال عمر بن الخطاب بعد بيعته: «مَنْ رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوِّمْهُ. قال أعرابي له: واللهِ لو رأينا فيه اعوجاجًا لقوَّمْنَاه بسيوفنا»[2].

(٣) ديموقراطية الحكومة الإسلامية:

قال تعالى مخاطبًا رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إن الناس إذا رأوا ظالما فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده**»[3].

والظالم أعمُّ من أن يكون السلطان أو غيره، فهذا دليلٌ على أن صاحب السلطة التنفيذية ومن ينوب عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويخلفه في أمته، ليس له على الأُمَّة السيطرة المطلقة بحق وبغير حق، فإن رأت الأُمَّة منه سيطرةً بغير حق أو ظلمًا، وجب عليها أن تأخذَ على يديه، وتوقفه عند العدل، وتناصحه بالحق والصواب، قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**والله يرضى لكم ثلاثًا، ويسخط لكم ثلاثًا؛ يرضى لكم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا**

---

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٢١٠، والكامل في التاريخ ٢/ ١٩٢. تحقيق].

(٢) [جاء في الزهد لابن المبارك (١/ ١٧٩، رقم ٥١٢) ما نصه: «أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني». تحقيق].

(٣) [أخرجه أبو داود (٤/ ١٢٢، رقم ٤٣٣٨)، وابن ماجه (٢/ ١٣٢٧، رقم ٤٠٠٥)، والترمذي (٤/ ٤٦٧، رقم ٢١٦٨)، ولفظه: «**إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه**». تحقيق].

ولا تفرَّقوا، وأن تناصحوا مَنْ وَلَّاه اللهُ أمركم»[1]، ويجب على ولي الأمر أن يقبل المناصحة، وأكْثَرَ أعرابيٌّ في مجلس عمر بن الخطاب من قوله لعمر: اتَّقِ الله يا عمر. فقال أحدُ مَن في المجلس: أكثرتَ على أميرِ المؤمنين -يريد زجْرَه عن هذا القول- فقال عمر: دعْهُ؛ فلا خيرَ فيهم إن لم يقولوها، ولا خيرَ فينا إن لم نقبلْ[2].

فهذا مما يؤيِّد ديموقراطيةَ الحكم الإسلامي، وأنه يقضي على السلطة الحاكمة بقبول الانتقاد على أعمالها والالتفات إليه، وقد نعى الله على من لم يقبل النصح ويأتمر بالمعروف بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ﴾ [البقرة: ٢٠٦].

وقصةُ عمرَ مع المرأة التي قالت له: إن الله يعطينا في المهر قنطارًا بقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا...﴾ الآية [النساء: ٢٠]. ويريد عمر أن يمنعنا منه، فرجع عمر عن قوله في تقليل المهر، وقال: أخطأ عمر، وأصابت امرأة[3]. تدلُّ دلالةً واضحةً على ما تقدم، وكثيرًا ما كان يرجع عمر إلى الحق وإن خالف رأْيَه.

وما يحتاج من مبادئِ الشريعة إلى شكل خاص يتحقق به في الخارج، يُنظَر فيه إلى المبدأ لا إلى الشكل؛ لأن الشَّكلَ سبيلٌ إلى تحقيقه فحسبُ، وهذا في غير العبادات التي تعَبَّدَنَا اللهُ بها في أشكال خاصة ليس لنا أن نتقدَّمَ عنها ولا نتأخر: كالصلاة، والصوم، وأعمال الحج، ومقادير الزكوات؛ فشكلُ جبايةِ الزكاة في عهد النبي وخلفائه الراشدين ليس مما تعَبَّدَنَا الله بأوضاعه؛ بل علينا جبايةُ الزكاة

(١) [أخرجه البخاري في الأدب المفرد ص١٥٨ رقم ٤٤٢ بلفظ: «**إن الله يرضى لكم ثلاثا، ويسخط لكم ثلاثا، يرضى لكم: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا، وأن تناصحوا من ولَّاه اللهُ أمرَكم...**»، وقد أخرجه مسلم (٣/ ١٣٤٠، رقم ١٧١٥) ولكن بدون: «**وأن تناصحوا من ولَّاه اللهُ أمرَكم**». تحقيق].

(٢) [الخراج لأبي يوسف ص٢٢، وتاريخ المدينة لابن شبة ٢/ ٧٧٣. تحقيق].

(٣) [أخرج أبو داود (٢/ ٢٣٥، رقم ٢١٠٦)، والترمذي (٣/ ٤١٤، رقم ١١١٤)، والنسائي (٦/ ١١٧، رقم ٣٣٤٩)، وابن ماجه (١/ ٦٠٧، رقم ١٨٨٧)، وأحمد (١/ ٣٨٢، رقم ٢٨٥)، والدارمي (٣/ ١٤١١، رقم ٢٢٤٦)، عن أبي العجفاء السلمي نهي عمر عن المغالاة في الصداق، ولم يذكروا قصة المرأة، وذكرها البيهقي (٧/ ٣٨٠، رقم ١٤٣٣٦)، وسعيد بن منصور (١/ ١٩٥، رقم ٥٩٨). تحقيق].

وإن خالفنا طريقةَ جبايتها في ذلك العهد، فاتخذنا مكان العامل والعاشر الصيارف ورجال الإدارة مثلا، ولا علينا أن نلتزمَ طريقةَ دفعها إلى الفقير في قذارة ثيابه ومسكنته ومقامه بالعراء ليسد بها جوعة يوم، أو يدفع عري سنة كما كان يفعل وقتئذ، وليس علينا من بأس إذا أنشأنا بأموال الزكاة ملاجئَ للفقراء والمعوزين، يجدون في بحبوحتها الطعام والشراب والكساء والدفء والنظافة، والعلم والأدب، والشعور بالكرامة، والاعتزاز بالنفس، وتعلم الحرف، كلُّ هذا لا يأباه الدين؛ بل يحثُّ عليه، ولو كان عمر فينا في هذا الزمان ما وسعه إلا أن يفعل ذلك.

وكذلك لما قررت الشريعة الإسلامية مبدأ الشورى، كانت طريقة الاستشارة في عهد الرسول وعهد الخلفاء من قبيل الشكل؛ فكان لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مستشارون ممن يرى فيهم الحصافة، وسداد الرأي، وقوة اليقين، ونفاذ البصيرة، كما كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقبل المشورة ممن يعرضها عليه من سائر الصحابة، كما قبل مشورة سلمان الفارسي في حفر الخندق حول المدينة في غزوة الخندق[1]، ولما نزل المسلمون في غزوة بدر على أول ماء من بدر، جاء الحباب بن المنذر، وقال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل؟ أمنزلًا أَنْزَلَكَهُ الله ليس لنا أن نتقدَّمه ولا نتأخَّرَ عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهضْ بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور ما وراءه من القُلب، ثم نبني عليه حوضًا، فنملأه ماءً فنشرب ولا يشربون، فقال له: أَشَرْتَ بالرأي[2]، وفعل النبي كما أشار. وهذا يدلُّ على أن أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كانت لهم المشورة إلا فيما وراء الوحي، لا فيما نزل به الوحي؛ لأنه المصدر التشريعي الأعلى، فكان رجالُ الشورى -وهم الهيئة التشريعية التي تستنبط الأحكام- يختارُهم الخليفةُ وليُّ

(١) [المواهب اللدنية ١/ ٢٨٢، وتاريخ الطبري ٢/ ٥٦٦. تحقيق].
(٢) [مغازي الواقدي ١/ ٥٣، وتاريخ الطبري ٢/ ٤٤٠، والكامل لابن الأثير ٢/ ١٧، ودلائل النبوة للبيهقي (٣/ ٣١). تحقيق].

الأمر من ذوي الاجتهاد والبصر بالأحكام الشرعية وسداد الرأي، غير أنهم ليسوا كرجال التشريع في الممالك الدستورية الحاضرة في سلوك سبيل الحرية المطلقة في التشريع؛ وإنما هم مقيَّدون بأصول الشريعة الإسلامية، فلا يخرجون عن أصولها وقواعدِها في التشريع؛ بل يرجعون إليها في استنباط الأحكام.

ذلك كان شكلَ الشُّورى في ذلك الوقت؛ فلا علينا إذا ما خالفناه إلى اتخاذ طريقة النيابة عن الأمة والانتخاب العام تمسكًا بالمبدأ لا بالشكل.

ولا نجد حرجًا علينا أن نقول: إن بيعة الأمة للخليفة كانت بمثابة الاقتراع العام المباشر، واختيار الخليفة لرجال الشورى كان بمثابة انتخاب الأمة لهم انتخابًا غير مباشر؛ أي انتخابًا من درجتين: الدرجة الأولى: انتخاب الأمة للخليفة، والدرجة الثانية: انتخاب الخليفة لرجال الشورى.

(٤) وعلى هذا فالشريعة تقرِّر مبدأ الانتخاب:

وكونه على هذه الطريقة من قبيلِ الشكل الذي كان يلائم ذلك العصر، فكأنما الأمة حينما تضع للخليفة البَيعة في عنقها، تمنحه الثقة التي بها يختار الهيئة التشريعية، وتجعل له الحقَّ أن يعهدَ بالخلافة إلى من يختاره من بعده على المسلمين؛ حذرًا من تفرق الكلمة وتنازُع المسلمين في اختيار الخليفة، كما صنع أبو بكر؛ إذ عهد بالخلافة إلى عمر، وللخليفة أن يجعل الخلافةَ بعده في أفرادٍ معينين كما صنع عمر؛ إذ جعلها فيمَن مات رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو عنهم راضٍ، وهم ستة معروفون، وكأن الخليفة عمر أراد بذلك ترشيحَ هؤلاء الستة للخلافة، وتخويلَهم بالنيابة التي استمدَّها من الأُمَّة أن يختاروا من بينهم الخليفة الذي تؤخذ له البيعةُ من الأمة بعد ذلك، على أن اختيار رجال الشورى بطريق انتخاب الخليفة لهم أو السلطة الحاكمة أكفل بدرايتهم، وأوثقُ لكفايتهم فيما يوكل إليهم من طريق الانتخاب العام المباشر؛ فإن غمار الأمة وسوادها إنما

ينقاد إلى اختيار من هو أعظم جاهًا، وأقوى نفوذًا، وأَثْرى مالًا، ويقدمه أحيانا على ذي الكفاية والفهم والضلاعة.

(٥) النيابة عن الأمة:

قرَّرتها الشريعةُ الغرَّاء في فروض الكفايات التي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين، وإذا تركها الكلُّ أثموا جميعًا: كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين بقوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وكالجهاد في سبيل الله، وصلاة الجنازة، فإن سقوطها عن الباقين بفعل البعض إنما كان بطريق النيابة عنهم، ولا شكَّ أنَّ الشُّورى على القول بأنها واجبةٌ -وهو المتبادرُ من الأمر بالشورى- من فروض الكفايات؛ لأنها لا تجبُ إلا على القادرين وجوبًا عينيًّا، وتجب على جميع الأمة وجوبًا كفائيًّا، وقيام القادرين بها يسقط فرضَها عن سائر الأمة بطريق النيابة، وقد قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بوجوب الشُّورى في هذا الزمان بطريق النيابة عن الأمة والاقتراع العام؛ لأنها تعينت لأداء هذا الواجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ونحن في غنًى عن جَعْلِ هذه الطريقة مقدمة الواجب؛ فإن طريقة الانتخاب والنيابة عن الأمة قد عرف مما أسلفنا أنهما مبدآن في الشريعة الغرَّاء، فإذا استعملناهما للشورى فإنما نستعمل ما ثبت بالشرع، وليس بنا من حاجة لجعلهما مقدمة للشورى الواجبة لنثبت وجوبهما بذلك على ما فيه من ضعف؛ إذ الشورى قد تتحقق بدونهما، فلم يتعينا مقدمة لواجبها.

(٦) الحرية الشخصية وحرية الملك:

وكذلك جعلت الشريعةُ للإنسان الحريةَ الشخصية وحريةَ الملك بما أذنت فيه من المباحات، وبتشريع حرية التصرُّف في الأملاك من البيع والرهن والإجارة والإعارة وغير ذلك، وحرَّمت أن يباع ملك الإنسان عليه جبرًا إلا إذا

كان ذلك للمصلحة العامة، وقد ذكر في مرشد الحيران: «ضاق المسجد على الناس، وبجنبه أرض لرجل، تؤخذ بالقيمة كرهًا؛ لأنه لما ضاق المسجد الحرام أخذ الصحابةُ أرضين بكُرْهٍ وزادوا في المسجد، وهذا من الإكراه الجائز»[1] اهـ. وكذلك يباع ملك الإنسان عليه جبرًا لقضاء الدَّيْن الواجبِ عليه والنفقة الواجبة، ويؤخذ كذلك بحق الشفعة جبرًا؛ فحرية الملك مقيدة في الشريعة بهذه القيود، كما هي مقيدة كذلك بمثلها في التشريع القانوني.

وقوام الحرية الشخصية ما أباحه الله للإنسان أن يعيش في أي بلد شاء، وأن يسير أنى شاء، ويقيم حيث يشاء؛ قال تعالى: ﴿فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، وقال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقال: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ۝١٠ فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ﴾ الآية [الرحمن: ١٠، ١١]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤]، وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقد جعلت الشريعة للحرية الشخصية حدًّا لا تعدوه، وضربت عليها نطاقًا لا يتجاوزه إنسان مكلَّف إلا استحَقَّ العقوبةَ، فهي محدودةٌ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كلُّ المسلم على المسلم حرامٌ: دمُه، ومالُه، وعِرْضُه**»[2]، وقوله:

(١) [مرشد الحيران ص ٣٦ حاشية المادة ١٦٥ نقلا عن حاشية أبي السعود على مسكين ٢/ ٥١٩. تحقيق].

(٢) [أخرجه مسلم (٤/ ١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤). تحقيق].

"**المسلم مَنْ سلم المسلمون من لسان ويده**"[1]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: ٣١]، وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "**كلْ والبسْ وتصدَّقْ، ما أخطأتك ثنتان: سرف ومخيلة**"[2].

فيؤخذ من هذه الأدلة أن الحرية الشخصية محدودةٌ في الشريعة لئلا يضُرَّ الإنسانُ بنفسه ولا بغيره، لا في النفس، ولا في المال، ولا في العرض، ولا في غير ذلك.

أما حد الحرية الشخصية في القانون فهي أن لا يضر الإنسان بالغير؛ فالشريعةُ قد بزَّت القانون في أنها جعلت نطاقَ الحرية حماية للإنسان من الإنسان، وحماية للإنسان من نفسه، ومن أجل ذلك حرمت الانتحار وإلقاء النفس إلى التهلكة، وجعلت عليه عقوبة أخروية، وحرمت الإسراف، وهو مما يضر بمال المسرف، وقد يضر بالغير أيضًا، ومن أجل [ذلك][3] شرعت الحَجْرَ على السفيه المبذر مع أهليته للتصرُّف بالعقل والبلوغ، ولم تشرع إنفاذ الوصية في مرض الموت إلا في ثلث المال؛ لتعلق حق الورثة بالتركة حين استحقاق الوصية، وذلك بعد الموت؛ من أجل أن تصرُّفَ الموصي قد يضرُّ بالورثة، وقد قال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لسعد بن أبي وقاص حين قال له: أفأتصدق بثلث مالي؟: "**الثلث والثلث كثير، لأن تترك ورثتَك أغنياءَ خيرٌ من أن تتركَهم عالةً يتكفَّفُون الناس**"[4].

---

(١) [أخرجه البخاري (١/ ١١، رقم ١٠) عن عبد الله بن عمرو، ومسلم (١/ ٦٥، رقم ٤١) عن جابر. تحقيق].

(٢) [أخرجه النسائي (٥/ ٧٩، رقم ٢٥٥٩)، وابن ماجه (٢/ ١١٩٢، رقم ٣٦٠٥)، وعلقه البخاري (٧/ ١٤٠) ولفظه: "**كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا، في غير إسراف ولا مخيلة**". تحقيق].

(٣) [غير موجودة بالأصل. تحقيق].

(٤) [أخرجه البخاري (٤/ ٣، رقم ٢٧٤٢)، ومسلم (٣/ ١٢٥٠، رقم ١٦٢٨) ولفظه: "**الثلث، والثلث كثير [ص:١٢٥١]، إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس**". تحقيق].

(٧) وقرّرت الشريعة مبدأ المساواة بين الناس

بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إخوانكم خولكم**))(١) أي خدمكم، وقوله: ((**الناس سواسية كأسنان المشط**))(٢)، وقوله: ((**لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأحمرَ على أسودَ إلا بالتَّقوى**))(٣).

(٨) أما حرمة المساكن:

فقد حافظت عليها الشريعةُ جدَّ الحفاظ بقوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٢٧ فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٢٧، ٢٨]، وقول رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من تطلع على قوم في بيوتهم ففقئت عينه كانت هدرًا**))(٤)، وقال: ((**إذا استأذن أحدكم ثلاثًا فلم يؤذن له فليرجع**))(٥) وقال: ((**من تَسَمَّعَ حديثَ قومٍ وهم له كارهون، صُبَّ في أذنه الآنِكُ يومَ القيامة**))(٦) والآنُكُ: الرصاص.

---

(١) [أخرجه البخاري (١/ ١٥، رقم ٣٠). تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في جزء فيه أحاديث أبي الزبير عن غير جابر ص٦٤. تحقيق].

(٣) [أخرجه أحمد (٣٨/ ٤٧٤، رقم ٢٣٤٨٩) بلفظ: ((**ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى**)). تحقيق].

(٤) [أخرجه البخاري (٩/ ١١، رقم ٦٩٠٢)، ومسلم (٣/ ١٦٩٩، رقم ٢١٥٨) بلفظ: ((**لو أن رجلا اطلع عليك بغير إذن، فخذفته بحصاة، ففقأت عينه ما كان عليك من جناح**)). تحقيق].

(٥) [أخرجه البخاري (٨/ ٥٤، رقم ٦٢٤٥)، ومسلم (٣/ ١٦٩٤، رقم ٢١٥٣). تحقيق].

(٦) [أخرجه البخاري (٩/ ٤٢، رقم ٧٠٤٢) بلفظ: ((**ومن استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون أو يفرون منه صب في أذنه الآنك يوم القيامة**)). تحقيق].

(٩) أما حرمة القول والكتابة والاجتماع في حدود المباحات الشرعية:

فقد كفلتها الشريعة بطلب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرضهما على المسلمين، ولا يستطيعون القيام بذلك إلا إذا تمتعوا بحرية الرأي والكتابة والاجتماع، وما توقَّف عليه الواجبُ فهو واجب.

(١٠) وأما حرية الدين:

بالمعنى المعروف في القوانين الوضعية فمِمَّا تأْباه الشريعة الإسلامية، وقد جعلت جزاء من يخرج عن دين الإسلام القتل؛ وذلك لأن الدين الإسلامي قد جعله الله سعادةً للإنسان في دنياه وآخرته، فخروجُ المسلم منه إضرارٌ بنفسه وإلقاءٌ لها في الشقاء الأبدي، وحريةُ الإنسان في الشريعة محدودةٌ بأن لا يضُرَّ بنفسه ولا بالغير كما أسلفنا، وأيضًا فإنَّ لكلِّ أمَّة وحدةً سياسيةً، وهي الرابطة التي تربط أفرادَ الشعب الواحد وتجمعهم على وصف واحد: كالجنسية، أو اللغة، أو الوطن، والوحدة السياسية في الشريعة الإسلامية هي الدين الإسلامي، وهو حبل الله الذي يجب أن يَعتصم به المسلمون جميعًا، والرحم التي تقرب الأجناس المختلفة والأنساب المتباينة وتجعلهم جميعًا إخوانًا على البر والتقوى متعاونين، والذي يخرج من الإسلام بصدد أن يفتن غيرَه بهذا بخروج، ويقتدي به سواه، وأن يضل بضلاله الناس، وفي هذا تفكيكٌ لعرى الوحدة السياسية الإسلامية، وتصريمٌ للألفة والمعونة على الخير، وذلك يوازي جريمة الخيانة الوطنية التي تعاقبُ القوانينُ الحديثة عليها بأصرم العقوبات.

ولما لم يكن معنى تفكيك الوحدة الإسلامية متحققًا فيمن لم يدخل الإسلام، جعلت الشريعة له حرية الدخول في الإسلام، فإن شاء دخل، وإن شاء لم يدخل، وقرَّرت مبدأَ حريةِ الأديان بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وهذه الآية محكَمة لا مشاحة في العمل بها، وأما من قال: إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ

ﵟٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚﵞ [التوبة: ٧٣]، فيرده عملُ عمرَ بنِ الخطاب بها في قصة وسق الرومي، فإنه كان مولًى لعمر، فعرض عليه عمرُ الإسلامَ وقال له: أسلم، فإنك إن أسلمتَ استعنتُ بك على أمانة المسلمين، فإنه لا ينبغي أن أستعينَ على أمانتهم مَنْ ليس منهم، فلما أبى وسق الإسلام، قال عمر: ﵟلَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖﵞ[1].

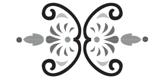
وأي دليل على العمل بهذه الآية أقوى حُجَّةً وأَثْبَت دعامةً من أن لا يستطيع عمرُ -وهو أمير المؤمنين- إكراهَ مولًى من مواليه على الإسلام، على أن من الخطأ البين القولَ بالتعارض بين الآيتين؛ إذ الآية الأولى تنفي الإكراه الفردي بأن يؤتى بكافر ويجعل بين السيف والنطع، ويقال له: إن أسلمتَ، وإلَّا قتلناك، والآية الثانية تأمر بالجهاد، وهو قتالُ جماعةِ الكفار والمنافقين، وفرْقٌ بين النهي عن الإكراه الفردي بالقتل وبين الأمر بقتال الجماعة ومحاربتهم؛ فكلٌّ من الآيتين لا يعارض الآخر ولا يلتقيان على أمر يتعارضان فيه، ولا يكون النسخُ إلا بعد التعارض، وقتالُ جماعة الكفار لا يلزم أن يكون لأجل كفرهم؛ بل لمنعهم الدعوة إلى دين الإسلام، أو لتحرشهم لقتال المسلمين.

وأما من قال: إنها منسوخة بقوله تعالى: ﵟفَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡﵞ [التوبة: ٥]، فمردودٌ قولُه بأن لا تعارضَ بين الآيتين أيضًا، وإنما يصحُّ النسخُ إذا ثبت التعارض وتعذر التوفيق، فإن المراد بالمشركين إنما هم مشركو قريش، ولقد كان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ لا يقبل منهم إلا الإسلام؛ لأنه نشأ فيهم وتربى بينهم، فحُجَّةُ الله به عليهم أَلْزَم وأقوى، فبقيت الآية الأخرى عاملةً فيمن عدا المشركين من الكتابيين، قال أبو بكر الجصاص: «ويجوز أن تكون الآية الأولى: ﵟلَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖﵞ نزلت أوَّلا في جميع الكفار قبل الأمر بقتال المشركين، ثم نسخ ذلك في حق المشركين خاصة بقوله تعالى: ﵟفَٱقۡتُلُواْ

(١) [أخرجه ابن أبي شيبة (٣/ ١٠٨، رقم ١٢٥٥٠)، وأبو عبيد في الأموال ص٤٣. تحقيق].

﴿ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ اهـ»[1]. ومشركو العرب قد انقرضوا، وليس منهم في هـذا الزمـان أحد، فيكون عدمُ الإكراه على الإسـلام عامًّا في جميع من ليسـوا مسلمين.

فأنت ترى مما تقدَّم كله أن المبادئ الدسـتورية التي قذف بها سـيل المدنية الحديثة في جميع البلاد المتمدينة قد سـبقت إليها الشـريعة الإسـلامية منذ ثلاثة عشر قرنًا وتضمنتها أحكامها وقواعدها.



(١) [أحكام القرآن ٢/ ١٦٨ بتصرف. تحقيق].

الإدارة والقضاء في الشريعة

قد جعلت الشريعة نظامًا للحكم بتولية الخليفةِ الوُلاةَ على الأقاليم، ومحاسبتهم على أعمالهم، ومراقبتهم والتجسس عليهم، ومنعهم من قبول الهدايا؛ لما فيها من شائبة الرشوة، وكان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتولى أمر ما يليه بنفسه، ويولي فيما بَعُدَ عنه؛ كما ولى على مكة عتاب بن أسيد[1]، وعلى الطائف عثمان بن أبي العاص الثقفي[2]، وعلى قرى عرينة خالد بن سعيد بن العاص، وبعث عليًّا[3] ومعاذًا[4] وأبا موسى الأشعريَّ إلى اليمن[5]، وكان يؤمر على السرايا، ويبعث السُّعَاة لجمع الأموال فكان يأتي الساعي وليس معه إلا سوطه إذا وجد مصرفًا للزكوات هنالك.

وكان النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يحاسبهم على المستخرج والمصروف، كما في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي: أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استعمل رجلًا من الأزد يقال له: ابن اللُّتبيَّة على الصدقات، فلما رجع حاسبه، فجعل الرجلُ يقولُ: هذا لكم، وهذا أُهدي إليَّ، فقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما بالُ الرجل نستعملُه على العمل مما ولَّانا الله، فيقول: هذا لكم، وهذا أُهدي إليَّ؟!! أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فينظر أيُهْدَى إليه أم لا؟! والذي نفسي بيده، لا نستعملُ رجلًا على العمل مما ولَّانا الله، فيقبلُ منه شيئًا، إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرًا له رغاء، وإن كانت بقرة لها خوار، وإن كانت شاة تيعر، ثم رفع يديه إلى السماء وقال: اللهم هل بلغت؟! قالها مرتين أو ثلاثة.[6] اهـ.

---

(١) [أخرجه الطبراني في الأوسط ٩/ ٢١ رقم ٩٠٠٧. والحاكم ٣/ ٦٨٧ رقم ٦٥٢٢. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه ٢/ ١٢٥ رقم ٩٨٦، والطبراني ٩/ ٤٧ رقم ٨٣٤٨. تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري ٥/ ١٦٣ رقم ٤٣٤٩. تحقيق].

(٤) [أخرجه البخاري ٢/ ١٠٤ رقم ١٣٩٥. تحقيق].

(٥) [أخرجه البخاري ٥/ ١٦١ رقم ٤٣٤٣. تحقيق].

(٦) [أخرجه البخاري (٩/ ٢٨، رقم ٦٩٧٩)، ومسلم (٣/ ١٤٦٣، رقم ١٨٣٢) ولفظ البخاري: «استعمل رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجلا على صدقات بني سليم، يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم

وكان إنما يولَّى الأكفاء على الأعمال الرحماء بالناس، قال عمر بن الخطاب: من قلَّد رجلًا على عصابة وهو يجد في تلك العصابة من هو أَرْضَى لله منه، فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين[1]. وجاء رجل إلى عمر ليسلمه صك الولاية على عمل من الأعمال، فجلس الرجل عند عمر، وأتي عمرُ ببعض ولده، فقبَّله، فقال الرجل: أتقبل يا أمير المؤمنين؟!! فوالله إني ما أقبِّلُ لي ولدًا -وكأن الرجل بذلك أراد أن يُفْهِمَ عمرَ أن له شدَّةَ قلبٍ وغلظَ كبدٍ يحزم بهما الأمورَ فيما يولَّى عليه- ولكن عمر فهم أن ليس بمثله للناس رحمة ولا بِرٌّ، فقال له: لا تَلِ لي عملًا أبدًا[2].

وقصارى القول أن الشريعة جعلت لإدارة الأعمال الداخلية نظامًا يكفل العدالة والكفاية في العمل وتحقيق الرحمة بالرعية، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيته**»[3] وحتمت الضبطة في أموال الدولة والمحاسبة على المستخرج منها والمصروف والوارد والصادر.

والرحمةُ بالرعية ومسؤولية الراعي تقتضي توفير الأمن والراحة لهم، والنظر في سائر شؤونهم: الاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والعلمية، بعين الإصلاح والسداد، وعلى هذا فالشريعةُ قد قرَّرت مبدأ التقسيم الإداري، وتوزيع الأعمال، وضبطها، وقرَّرت اللامركزية في تولي الشؤون المحلية والإدارية، ولا شكَّ أن نظامَ الإدارةِ الحديثَ في القانون لا يتجاوز ذلك.

وهذا هدية. فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فهلا جلست في بيت أبيك وأمك، حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا! ثم خطبنا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله، فيأتي فيقول: هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفن أحدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر. ثم رفع يده حتى رئي بياض إبطه، يقول: اللهم هل بلغت؟!». تحقيق].

(١) [الطرق الحكمية لابن القيم ٢/ ٦٢٥. تحقيق].

(٢) [الزهد لوكيع ص٨١٤، والزهد لهناد ٢/ ٦١٩، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٧٢، رقم ١٧٩٠٦). تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري (٢/ ٥، رقم ٨٩٣)، ومسلم (٣/ ١٤٥٩، رقم ١٨٢٩). تحقيق].

وللشريعة نظام في القضاء ييسر التقاضي على المتخاصمين، ويكفل العدالة، وقد أمر عمر في كتابه إلى أبي موسى الأشعري -وكان قاضي البصرة- بالمساواة بين الخصوم في عدل القاضي ونظره ومجلسه[1]، وجعل البينة على المدعي، واليمين على من أنكر ...إلخ ما جاء بكتابه المعروف من المبادئِ التي لا يَستغني عنها القضاء إلى يومنا هذا، وكان عليٌّ كرم الله وجهه أوَّلَ مَنْ فرَّق بين الشهود؛ كي لا يسمعَ أحدُهم كلامَ الآخر[2]، وأظهر بذلك كثيرًا من الحقوق الطامسة والجنايات المعماة.

وقصارى القولِ في القضاء الإسلامي أنه شُرِعَ جامعًا للمبادئ الثلاثة التي تتسابق إلى تحقيقها أنظمةُ القضاء في العالم المتمدين، وهي:

(١) بساطة الإجراءات في رفع الدعاوى.

(٢) سهولة التقاضي وتقريبه وتيسيره على أرباب الدعاوى ومجانيته.

(٣) سرعة الفصل في الخصومات.

فقد كان في صدر الإسلام يجلس قاضي البلدة بمسجدها الجامع، وهو أكبر مسجد فيها، والمسجد يلاحظ في بنائه القرب من المصلين ومساكنهم، وأهلُ كلِّ مسجد هم الذين يتقاضون فيه عادة، فإذا ما جلس القاضي للقضاء، فمن كانت له خصومة أخذ بخناق خصمه ومَضَيَا إليه، فذكر كلٌّ منهما حُجَّته، ومن كان خصمُه غائبًا بعث القاضي في طلبه بدون تأجيل للقضية، فيقضي بينهما ويفصل في الدعوى في مجلس واحد، وهو شأن أكثر القضايا حينئذ، وقاضي البلدة يقضي لأهلها ولكل مسلم يرفع إليه خصومة، وله أن يحيل المتقاضي إلى قاضٍ آخرَ بكتاب يسمى في عرف الفقهاء: «كتاب القاضي إلى القاضي» إذا رأى في ذلك ضمانًا للعدل وتسهيلًا للتقاضي؛ كأن يكون المدعى عليه في بلد القاضي المحال عليه.

---

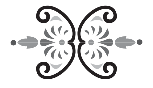
(١) [إعلام الموقعين ٢/ ١٥٨. تحقيق].

(٢) [أخرجه البيهقي ١٠/ ١٢٢ رقم ٢٠١٧١، وابن أبي شيبة ٤/ ٤٨٩ رقم ٢٢٤٠٨. تحقيق].

وحَسْبُ القضاء الإسلامي أن يدور نظامه على مبدأين عظيمين تضمنهما قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ الآية [الأنعام: ١١٥]. أي صدقًا في الإثبات، وعدلا في الإلزام، والصدقُ في الإثبات هو الذي اقتضى في الشاهد شروطًا خاصةً من العقل والبلوغ وعدم الحدِّ في قذف وغير ذلك، وفي الشهادة نصابًا يختلف باختلاف المشهود به، فإن كان زنًا مثلًا كان لا بدَّ من أربعة شهود، وإن كان مالًا كفى شاهدان: رجلان أو رجلٌ وامرأتان، وإن كان فيما لا يطلع عليه رجال من عيوب النساء قُبِلَت فيه شهادة المرأة وحدها.

واقتضى الصدق في الإثبات كذلك الأخذ بالبينة القاطعة والأمارات اليقينية؛ كأمارة الحَبَل على الزنا.

أما العدل في الإلزام فاقتضى في القاضي شروطًا من: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والعدالة، والكفاية، وغير ذلك من صفات القاضي، واقتضى أيضًا أن لا يقضي لأحد الخصمين ما لم يسمع كلام الآخر، وأن لا يقضيَ القاضي بما يعلم؛ لئلا يقضيَ على إنسانٍ ظلمًا ثم يدَّعي أنه قضَى بما علم، ونحن إذا تأمَّلْنا أكثرَ أنظمةِ القضاء الحديث نجدُها ترجع إلى هذين المبدأين.



العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية ومقابلتها بالقانون الدولي العام

قــرَّرت الشـريعة الغرَّاء في سياسـتها الخارجيـة أهمَّ المبـادئِ العصرية التي تضمنهـا القانـون الدولي العـام في الحرب والسـلم بين الـدول المتمدينة، أما في الحـرب فقـد حثَّت الشـريعة في معاملة الضعفاء مـن الأعداء على مـا يحقق البِرَّ بالإنسـانية والرحمـةَ بالضعيـف؛ فقد نهى رسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن قتل النسـاء والصبيـان والشـيوخ الذين لا رأي لهـم في الحرب[1]، وعن قتل العُسَـفَاء -وهم الأُجَـرَاء-[2]، ويدخـل فيهم الذين ينقُلـون الجرحى ويُعْنَـون بمداواتهم، وقد مرَّ رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على امرأة مقتولة في غزوة من الغزوات، فقال مستنكرًا: "**مـا كانت هذه لتقاتل**"[3]. وقـد روى الجماعةُ إلا البخاري من حديث أبي بريدةَ عن أبيه: "**أن رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **كان إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه أن لا يغُـلَّ ولا يغدرَ ولا يمثِّـلَ ولا يقتلَ وليدًا**"[4]. وقد أوصى أبو بكر أسـامةَ بن زيد وهو ذاهب لقتال المرتدين[5] في جيش عظيم بمثل ذلك، وقال له: ولا تعقروا نخـلًا، ولا تتلفـوا زرعًا، وإذا رأيت قومًا قد فرَّغوا أنفسـهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له[6]. يريد بذلك الرهبان الذين لا يشتركون في الحرب.

---

(١) [أخرجه البخاري (٤/ ٦١ رقم ٣٠١٥)، ومسلم (٣/ ١٣٦٤، رقم ١٧٤٤) ولفظه: "...**فنهى رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **عن قتل النساء والصبيان**". تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه (٤/ ١٠٧، رقم ٢٨٤٢)، وأحمد (٢٩/ ١٥١، رقم ١٧٦١٠) ولفظ ابن ماجه: "**لا تقتلن ذرية، ولا عسيفا**". تحقيق].

(٣) [أخرجه أبو داود (٣/ ٥٣، رقم ٢٦٦٩). تحقيق].

(٤) [أخرجه مسلم (٣/ ١٣٥٧، رقم ١٧٣١)، والنسائي (٨/ ٨، رقم ٨٥٣٢)، وأبو داود (٣/ ٣٧، رقم ٢٦١٢)، والترمذي (٤/ ١٦٢، رقم ١٦١٧)، وابن ماجه (٢/ ٩٥٣، رقم ٢٨٥٨)، ولفظ مسلم: "**كان رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **إذا أمر أميرا على جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا، ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا**". تحقيق].

(٥) [كذا بالأصل وهو خطأ، وإنما كان بعث أسامة قِبَل الشام. تحقيق].

(٦) [تاريخ الطبري ٣/ ٢٢٦، ٢٢٧. تحقيق].

أما في السلم، فقد أمر الله المسلمين أن لا يغدروا ولا ينقضوا عهودهم، وأن يتموا إلى من لم ينقض عهدهم مدته، قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤]، وقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧].

وأباحت لنا الشريعة البر والإقساط إلى الدول الأخرى في وقت السلم، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وقال تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، والاستقامة والإقساط إلى الدول المسالمة للمسلمين لا يكون إلا بتحسين العلاقات بيننا وبينهم، وتبادل المجاملات الدولية، وإنشاء المعاهدات التجارية، والاتفاقات السياسية، وأول معاهدةٍ سياسيةٍ حدثت بين المسلمين وبين غيرهم صلح الحديبية الذي صالحَ فيه رسولُ الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشركي مكَّةَ على وضْع الحرب عشر سنين، وكان في السنة السادسة من الهجرة، وكذلك يقتضي البِرُّ بالمسالمين من الدول تبادلَ الممثلين السياسيين والمندوبين التجاريين -القناصل- للقيام بالمصالحِ، وتوثيقِ العلائقِ الودية.

وقد أمرت الشريعة الإسلامية بالإعلان بالحرب إذا أراد المسلمون حربًا، قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨]، والنبذ على سواء معناه أن لا يأخذ المسلمون من يريدون محاربتَهم غدرًا أو على غرَّة؛ بل يجبُ أن يعلنوهم بالحرب على استواء منهم جميعًا في معرفتها ووقت الشروع فيها، ومن أجل ذلك أوجب بعضُ أئمة المسلمين الانتظارَ بالحرب حتى يستطيعَ ملكُ المحاربين تعميمَ خبرِها في جميع أطرافِ مملكته بعد الإعلانِ بها؛ اتقاءً للغدر والخيانة.

ولا أظنُّ القانونَ الدوليَّ يبلغُ في طريقة إعلان الحرب من التسامح والبعد من الغدر ما بلغه الدينُ الإسلاميُّ المجيد، وجماع القول في ذلك أن الشريعة قد قرَّرت في الحرب والسلم مبدأين لو اتبعهما المسلمون لكانت الدولةُ الإسلاميةُ اليومَ أعزَّ الدول جاهًا، وأقْوَاها ساعدًا، وأَمْنَعَها حصنًا، وأَوْفَرَها ثراءً، وأَحْكَمَها صناعةً.

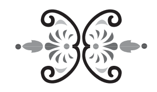
(١) **المبدأ الأول**: قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**﴾ [الأنفال: ٦٠]، وفي إعداد ما يستطاعُ من القوة لزوم اتخاذ أقصى ما وصل إليه الإنسان من معدات الحرب والأسلحة والذخائر من غواصات تسبح في أعماق البحار، إلى مدرعات وطرادات تمخر عباب الماء، وطيارات تسرب في الأجواء، ذلك إلى جيوش مدربة معَلَّمة أحدثَ الفنون العسكرية ونظمها وخططها، إلى غير ذلك مما تستدعيه القوة والعظمة البرية والبحرية، ويَلزم من اتخاذ هذه العدد تعلُّمُ الصنائع والحرف، ودراسة الميكانيكا والهندسة والطبيعة، وبناء الاستحكامات، والطبوغرافيا، إلى غير ذلك من العلوم التي لا بدَّ منها لصنع هذه القوة، حتى إذا ما استكملت للدولة الإسلامية عدتها من السلاح والكراع ومستحدثات العدد والآلات، وأصبحت بذلك ملءَ عيونِ الدول مهابةً وملء قلوبها فزعًا، لا يطمع فيها طامع، ولا يستضعفها قوي، دعاها الإسلام بعد ذلك للجنوح للسلم.

(٢) **وهذا هو المبدأ الثاني** المأخوذ من قوله تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ**﴾ [الأنفال: ٦١]، والجنوح للسلم يلزمه تفرُّغ الدولة لشؤونها الداخلية من تنمية الثروة، وترقية التجارة، والقيام بسائر وجوه الإصلاح، وإنفاذ المشروعات النافعة من: صحية، واقتصادية، واجتماعية، وعلمية، ومن هنا يتبين خطأُ بعضِ الدول الإسلامية في فهم معنى الجهاد بأن لا تنقطعَ عن الحرب

أبـدَ الآبديـن؛ كتركيـا التي ضعضعتهـا الحـروب المتوالية، فلـم تتفرغ لإصلاح شؤونها الداخلية حتى جاءها الانقلاب الأخير على يد زعيمها مصطفى كمال.

وقـد يقـال: إذا كنا قد أُمرنـا بالجنوح للسـلم، فما معنى إعـداد أقصى عدة للحرب؟! فنقول: إن عدة الحرب وسيلةٌ إلى استقرار السلم، وعون على الظفر في الحـرب إن وقع، فإن الدولة القوية المنيعة قلما يُطمَع فيها، ولا يفوتنا أن الجنوح للسـلم إنمـا يجوز إذا جنح له أعداؤنـا، وقد أمرنا ألا نعتـدي ولا نحاربَ إلا من حارَبَنا واعتدى علينا، قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [البقرة: ١٩٠].

ومـا دامت الـدول لا تمنعنا من الدعوة الإسـلامية، ولا تتحرش بقتالنا، فلا اعتداء منها علينا، ولا ينبغي اعتداؤنا عليها، ولا عدوان إلا على الظالمين.



العلاقات الخاصة في الشريعة والقانون

تكلمنا في العلاقات العامة، وأَبَنَّا في الشريعة المبادئَ الدستورية والإدارية والسياسة الخارجية، وبقي من العلاقات العامة ما ينظمه القانون الجنائي، وقد أرجأنا الكلام فيه إلى مبحث الجزاء.

أما العلاقات الخاصة -وهي موضوع القانون المدني والتجاري وقوانين الأحوال الشخصية- فمن الأحكام الشريعة التي تنظمها ما يقرر قواعد عامة، ومنها ما يقرر جزئيات ومسائل فرعية:

(أ) فمما يقرر قاعدة عامة قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]. فإنه يفيد قاعدةً عامةً في العقود هي التراضي، فإذا كان في العقد ما يفسد الرضاء أو ينقصه من غلط أو غش أو تدليس أو إكراه، كان العقدُ غيرَ لازمٍ، وذلك باتفاق بين الشريعة والقانون.

وللعقود أربعُ مراتبَ في القانون:

(١) **العقد الصحيح اللازم**، وهو الذي لم يوجد فيه ما يعدم الرضاء أو ينقصه: كتصرف العاقل البالغ مختارًا ببيع أو رهن أو إجارة مثلًا بدون غلط أو غش أو تدليس.

(٢) **المرتبة الثانية**: العقد الباطل: وهو الذي وجد فيه ما يعدم الرضاء كالغلط في موضوع العقد، أو في نوع التصرف، وكفقد الإدراك الكلي، أو الذي انعدم فيه ركن التصرف؛ فمثال الغلط في موضوع العقد أن يبيع إنسان داره التي بمصر الجديدة، والمشتري فاهم أنها داره التي بمصر القديمة، والغلط في نوع التصرف كأن يؤجر إنسان داره بأجر معلوم والمشتري فاهم أنه يشتريها بهذا

الأجر، وأن التصرُّفَ بيع لا إجارة، وفقد الإدراك الكلي كتصرف الصبي غير المميز، والمجنون، وانعدامُ ركنِ التصرُّف كعدم ذكر الثمن في البيع.

(٣) العقد الفاسد: كتصرف المكره، وكالتصرف الذي وقع فيه غش أو تدليس؛ أي احتيال من أحد المتعاقدين على الآخر، حتى أحدث غلطًا عنده متأثرًا بهذه الطرق الاحتيالية، ولو علم الحقيقة ما تعاقد، أو ما رضي بشروط العقد، وكالغلط الذي يحدث في أوصاف المعقود عليه؛ بأن اشترى ساعة فضة، فإذا هي من نحاس مفضض، والفرق بين العقد الباطل والفاسد أن الباطل يعَدُّ غيرَ موجودٍ؛ فلكلٍّ من المتعاقدين أن يتمسكَ ببطلانه، ولا تلحقه الإجازة، أما الفاسد فيعتبر صحيحًا نافذًا حتى يَطلبَ مَنْ كان الفسادُ ضارًّا به مِنْ أحد المتعاقدين فسخَه، وله أن يصححه ويجيزَه؛ لأن فساد العقد إنما جُعل لحمايته من الغش، أو الغلط، أو نحو ذلك من أسباب الفساد.

(٤) العقد الموقوف كعقد الفضولي، فإنه موقوف على إجازة من له الإجازة، وكتصرفات الصبي المميز الدائرةِ بين النفع والضرر، فإنها موقوفة على إجازة الولي أو القيم.

أما مراتبُ العقد في الشريعة الإسلامية فهي: الانعقاد، ثم النفاذ، ثم الصحة، ثم اللزوم، يقابلها عدمُ الانعقاد، وعدم النفاذ، وعدم الصحة، وعدم اللزوم، وكلُّ عقدٍ نافذ فهو منعقدٌ حتمًا، وكلُّ عقد صحيح فهو منعقدٌ نافذ، وكلُّ عقد لازم فهو منعقد نافذ صحيح دون العكس؛ فقد يكون منعقدًا غير نافذ، وقد يكون منعقدًا نافذًا غير صحيح، وقد يكون منعقدًا نافذًا صحيحًا غير لازم.

وهذه هي مراتبُ العقد:

(١) غير المنعقد كما إذا كان موضوع العقد فاقدَ المحلية للبيع؛ كبيع المعدوم، أو ما هو على خطر العدم: كبيع اللبن في الضرع، وبيع الحمل، وبيع

المضامين، وهي ما في ظهور الفحول من النسل، وكالعقد على المحارم، أو كان العاقد فاقد الأهلية: كعقد الصبي غير المميز والمجنون.

(٢) غير النافذ؛ كما إذا كان العاقد لا يملك التصرف في العقد، وليس له الولاية عليه: كعقد الفضولي، والمحجور عليه.

(٣) غير الصحيح؛ كالعقد الفاقد شرطًا أو أكثر من الشروط اللازمة لصحته: كجهل مقدار المبيع، أو مقدار الثمن. وقد اعتبرت الحنفية غير الصحيح قسمين: إما باطلا، وإما فاسدا، وفرقوا بينهما بأن الفاسد إذا اتصل به القبض نفذ دون الباطل، وقالوا: الباطل ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه، والفاسد ما شرع بأصله دون وصفه، ومثلوا للباطل ببيع الميتة؛ فإنها ليست مالًا شرعًا ولا في الجملة، وللفاسد ببيع الخمر والخنزير؛ فإنهما وإن لم يكونا مالًا شرعًا، ولكنهما مالٌ في الجملة؛ لاعتبارهما عند الذمي مثلًا.

(٤) غير اللازم؛ كما إذا كان العقد مما يثبت فيه الخيار: كخيار التعيين، وخيار الشرط، وخيار العيب، وخيار الرؤية، وكخيار من زوجت وهي صغيرة عند البلوغ في الأحوال التي يثبت لها الخيار فيها، ومن العقود غير اللازمة ما كان فيها غرر أو غش أو تدليس.

ونحن نرى بعد التأمل في ما تقدم أن العقود في الشريعة والقانون إنما يؤثر في بطلانها أو فسادها أو عدم نفاذها أو عدم لزومها ما يعدم التراضي أو ينقصه حقيقة: كالإكراه والغش، أو حكما كفقد ركن العقد من الثمن أو المبيع مثلا، فإن هذا يؤدي إلى النزاع، وكل ما يؤدي إلى النزاع لا يقع فيه حقيقة الرضاء، وكذلك فاقد الأهلية؛ فإنه فاقد الإرادة التامة، والرضاء إنما ينبني على الإرادة التامة، والمنعقد النافذ الصحيح اللازم هو الذي استكمل الرضاء حقيقةً وحكمًا، فتكون الشريعة الغرَّاء بتقريرها مبدأ الرضاء في العقود قد انتظمت بهذا المبدأ جميعَ العقود في سائر مراتبها، وهذا من معجزات القرآن ومدهشات الشريعة

الغـرَّاء، ولا شـكَّ أن الشـريعة تتفق مـع القانون في أسـباب الالتزامـات القانونية كالعقـد، وقد تقدم الكلام فيه، وشـبه العقد؛ كأن يقومَ إنسـانٌ بترميـمِ جدارِ بيتِ رجلٍ غائب، والجدارُ آيل للسـقوط، فإنـه يوجب على هذا الغائب أجرة ونفقات الترميم قانونًا، وفي الشـرع كذلك بشـرط أن يشـهد على أنه إنما يصنع ذلك على نفقـة الغائب؛ لأنه عسـى أن يكون متبرعًـا في عمله هذا، ولا يعـرف ذلك إلا من ترك الإشـهاد، فإذا أشـهد فقد اسـتوجب أجره ونفقة عمله، ومن أسباب الالتزام الجريمـة، فإنها قد توجب في القانون تعويضًا على المجرم، وكذلك في الشـريعة؛ إذ الإجـرام إذا كان خطـأً يوجـب الدية، وهي كالتعويـض في القانون، وكذلك في الجريمة المدنية كإتلاف إنسـانٍ مالَ إنسانٍ عمدًا؛ فإنه يوجب عليه تعويض ذلك المال أو قيمته في الشـريعة والقانون، بقي من أسـباب الالتزام النص، فإذا نص في القانون أو في الشريعة الإسلامية على أن نفقة الابن الفقيرِ على أبيه، كان ذلك سببًا لالتزام الأب وإلزامه بهذه النفقة.

(ب) وأمَّـا ما يقرَّر في الشـريعة جزئياتٍ وفروعًا فكثيرٌ، وقد أثبتت الشـريعةُ به تشـريعًا كاملًا شـاملًا لجميـع حاجات النـاس في المعاملات مـن المداينات، والمبايعات، والشفعة، والقراض (المضاربة)، والإجارة، والمساقاة، والمزارعة، والسلم، والصرف، والرهن، والوديعة، والعارية، إلى غير ذلك.

وفي الشريعة تشريع محكم تام في نظام الأُسَر والأحوال الشخصية من الهبة، والوصيـة، والمواريـث، والنكاح، ومـا يتعلق بـه، والطلاق، والخلـع، والنفقة، والحضانة، وغير ذلك.

وقد يؤخذ المبدأ العام في الشريعة من أحكام جزئية، ومن هذا القبيل نهْيُ اللهِ عن سبِّ آلهةِ المشركين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وإنما يأتي العموم في هذه الأحكام الجزئية من عموم عللها؛ فإن علة النهي في هذه الآية التذرُّع إلى المحرم، وسب

الله محرَّم، فما أدى إليه -وهو سب آلهة المشركين ولو كان مباحًا في ذاته- محرم، فيؤخذ من هذا قاعدة عامة هي: كلُّ ما أدَّى إلى المحرَّم فهو محرَّم ولو كان مباحًا في ذاته، وذلك هو بابُ سدِّ الذَّرائع المعروفُ في الشريعة، وسيأتي ذكرُه.

ومن هذا القبيل نهْيُ رسولِ الله ﷺ عن الاحتكار[1]؛ فإن علَّة النَّهْي إغلاءُ السعر على الناس، فيؤخذ منه قاعدة عامة، هي: تحريم كل ما يتحقق به إغلاء السعر على الناس، ويدخل في ذلك من شؤون هذا العصر كثرة إصدار الأوراق النقدية؛ فيحرم على كل حكومة إسلامية شرعًا؛ لما ينشأ عن ذلك من تضخم الثروة الأهلية فإغلاء الأسعار.

وفي الشريعة جزئياتٌ قاصرة على مواردها ولا تتعدى أسبابها ومواضعها، فهي قاصرة على زمن الرسول فيمن وردت فيهم: كقبول شهادة خزيمة وحدَه في الأمور المالية التي لا بدَّ فيها من رجلين أو رجل وامرأتين بنص القرآن، وقصته أن رسول الله ﷺ اشترى ناقة من أعرابيٍّ ونقده ثمنها، فجحد الأعرابي الثمن وقال للنبي ﷺ: من يشهد لك؟ فقال النبي ﷺ: من يشهد لي؟ فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد لك يا رسول الله أنك نقدت الأعرابي ثمن الناقة، فقال رسول الله ﷺ: كيف تشهد لي ولم تحضرني؟ قال خزيمة: إني أصدقك فيما تأتيني به من خبر السماء، أفلا أصدقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟! فقال رسول الله ﷺ: ((**من شهد له خزيمة فحسبه**))[2].

ومن هذا القبيل إطعام الأعرابي كفارته لأهله؛ فإنه: ((**جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكتُ وأهلكتُ يا رسول الله، فقال ما أهلكك؟ قال: واقعتُ أهلي في نهار رمضان، قال النبي: فهل تجدُ ما تعتقُ رقبةً؟ قال: لا. قال:**

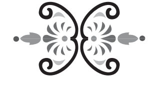
---

(1) [أخرجه ابن أبي شيبة (٤/ ٣٠١، رقم ٢٠٣٨٧)، والطبراني (٨/ ١٨٨، رقم ٧٧٧٦)، والحاكم (٢/ ١٤، رقم ٢١٦٣)، ولفظ الطبراني: ((**نهى رسول الله** ﷺ **أن يحتكر الطعام**)). تحقيق].

(2) [رواه أبو داود (٣/ ٣٠٨، رقم ٣٦٠٧)، والنسائي (٧/ ٣٠١، رقم ٤٦٤٧) عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه...، ورواه البيهقي (١٠/ ٢٤٦، رقم ٢٠٥١٦)، والطبراني في الكبير (٤/ ٨٧، رقم ٣٧٣٠)، والحاكم (٢/ ٢٢، رقم ٢١٨٨) من طريق عمارة بن خزيمة عن أبيه، والرواية أنه ابتاع فرسا. تحقيق].

فهل تستطيعُ أن تصومَ شهريْنِ متتابعيْنِ؟ قال: لا. قال: فهل تجدُ ما تطعمُ ستين مسكينًا؟ قال: لا. ثم جلس، فأُتي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعرق فيه تمر، فقال له: تصَدَّقْ بهذا. فقال: أَعَلى أفْقَرَ منَّا يا رسول الله؟! فما بين لابَتَيْها أهلُ بيتٍ أحوجُ إليه منَّا، فضحك النبي حتى بَدَتْ أنيابُه، ثم قال: اذهب فأطعِمْه أهْلَك»[1] اهـ.

فإن إطعام الأهل لا يجزئ في الكفارة لتفويته حكمة الزجر المقصود بالكفارة، ولكنه خاص بهذا الأعرابي، ولا يقاس عليه غيره، كما لا يقاس على خزيمة في الشهادة.



(١) [رواه البخاري (٣/ ١٦٠، رقم ٢٦٠٠) بلفظ مقارب للمثبت. تحقيق].

علاقة الأخلاق بالقانون والشريعة

تمتاز الشريعة الإسلامية عن الشرائعِ الوضعية بتناول أصولها وقواعدِها علاقةَ الإنسان بخالقه، وعلاقته بنفسه فوقَ تناولها لما تعرَّضت له القوانينُ من العلاقات الآنفة الذكر.

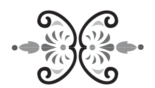
أ- فعلاقة الإنسان بخالقه ينظمها ما وردت به الشريعة الإسلامية من العبادات والعقائدِ: كاعتقاد الوحدانية، والقدرة والكمال، والتنزُّه عن النقائص لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكالرضاء بالقضاء والقدر، والإيمان بالله ورسله وملائكته وكتبه، وغير ذلك، وقد جمع أصولَ العقائدِ الدينية وأَلَمَّ بأبحاثها علمُ العقائد، ويسمَّى: علم التوحيد وعلم الكلام.

أما العباداتُ العملية من الصلاة والزكاة والحج وتَرْك المحرمات ونحو ذلك، فقد تعرَّضتْ لبيانها وتفصيل جزئياتها كتبُ الفقه الإسلامي، وجعلت لها قسمًا خاصًّا بها يسمى العبادات.

ب- وعلاقة الإنسان بنفسه ينظِّمها ما وردت به شرعة الدين من الحثِّ على الفضائلِ الخلقية، والكمالات النفسية التي تؤدِّب النفوس وتكملها، وتخلصها من رِجس المفاسدِ، وتستنقذها من أدران النقائص من: الصدق، والإحسان، وطلاقة الوجه، وكف الأذى، وبذل المعروف، والحياء، والإحسان إلى الوالدين، وتنفيس كربة المسلم، وأن يحب المرء للناس ما يحب لنفسه، وصلة الرحم، والإحسان للجار، وبذل المعونة، وستر عيوب الناس، وعيادة المريض، والصدقة على الفقير، وبذل النصيحة عن إخلاص، وإطعام الطعام، وإفشاء السلام، وترك الكذب والغيبة والنميمة والحسد والفجور وإيذاء الناس، إلى غير ذلك مما هو موضوع الأخلاق والآداب، وإنما سمينا هذه العلاقة بعلاقة الإنسان بنفسه -وإن كانت من العبادات التي يثاب عليها المؤمن ويتقرب بها

إلـى الله- جريًا على اصطلاح القانون في تسـميتها، ولأنها أمور ترجع إلى تهذيب النفس وتربيتها بالآداب ومحاسنِ الأخلاق.

وإنمـا لم تتعـرَّض القوانين الوضعيـة لهاتين العلاقتين لأنهـا لا تتصدَّى إلا إلـى ما هو ضروريٌّ لحياة المجتمع البشـري وصيانته وترقيته، ويرى مشـرعوها أن العبـاداتِ الدينيةَ لا دخلَ لها في ذلـك، أمَّا العلاقة الأخرى فيرونها من الآداب التـي لا يحتاجُها المجتمعُ وله منها بدٌّ وعن تنظيمهـا مندوحة، فليس للقانون أن يرتب على مخالفتها جزاءً قانونيًّا، ولكن عقاب المخالف لها أدبي: كزراية الناس واحتقارهم مثلًا، اللهم إلا ما صار من هذه الآدابِ والمسالكِ ضروريًّا للمجتمع، فـإن القانـون خليقٌ حينئذ أن يتناولَـه بأحكامِه ونصوصِه، إما مـن طريق العادة أو التشـريع، فـلا ينبغي للقانـون أن يحتم على النـاس أن يتصدقـوا، أو يصْدُقُوا، أو يتركوا الحسـد والكذب، ولو فشـت خصلة من هذه الخصـال أو انعدمت في أُمَّة مـا كان ذلـك مؤثرًا على كيانهـا، وإن كانت مكارم الأخلاق تكسـبها كمالًا أدبيًّا، ورذائلُ الخصال إذا فشـت تُحْدِث نقصًا في آدابها، ولكنَّ حياتها مع ذلك موفورة، وكيانهـا الاجتماعي يبقى محميًّا بالقانون والتشـريع، هذا ما يقوله أهل القانون في علاقة الأخلاق بالقانون، فهم يرون أن كلًّا منهما في ناحية، وليس بأحدهما حاجة إلـى الآخـر، والواقع الملمـوس أن القانون والأخلاق يتعاونـان على حفظ كيان المجتمع البشـري، ويتساندان في توفير السـعادة والرفاهة له، وإليك بيان ذلك في الفصل الآتي.



فصل
في أن الآداب والأخلاق قد تخدم الضروريات فهي مثلها في حاجة المجتمع إليها

لم نقل تمتاز الشريعة الإسلامية بتنظيمها هاتين العلاقتين عبثًا من القول؛ ولكن لما هو أوضح من الشمس في رائعة النهار من ظهور آثارهما في تقويم النفوس، وتحضير بداوة الطباع، وتنقية القلوب من جفائها، وجلاء الضمائر والذمم من أصدائها، ولهما أيضًا آثارهما في آداب السلوك العامة، ولا أظنُّ مجتمعًا مَهْمَا ارتقى به التشريعُ وأُحيط بسياج من القوانين يخلو من هذه الشمائل والفضائل، إلا انحطَّ إلى درك الضعف والاستكانة، وتقنع بالحقارة والمهانة، يدلُّ على ذلك أنه قد أصبح رقيُّ الأمم يقاس برقيِّ آدابها وأخلاقها، والتاريخُ يشهدُ أن أسبابَ عظمةِ الأمم ترجعُ إلى الأخلاق أولًا وبالذات لا إلى القوانين المسنونة بها، من أجل ذلك عُنيت الشريعةُ بالآداب والأخلاق، وأوردت فيهما من النصوص والترغيب والترهيب ما ليس بعده زيادة لمستزيد.

ومن المعلوم أنه قد اتفقت الشريعة الإسلامية مع القوانين الوضعية في المحافظة على ما هو ضروري للمجتمع، وجعلت الشريعة الضروريات التي يجب المحافظة عليها خمسًا: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، والقوانين الوضعية تساير الشريعة في المحافظة على هذه الأمور الخمس، غير أنها قد تخالف الشريعة في نوع الفكرة دون جنسها أو في طريقة المحافظة.

(١) فالمحافظة على الدين في القانون معناه تمتع كل إنسان بحرية الاعتقاد؛ فله أن يعتقدَ ما شاء، ويدين بأي دين شاء، أما المحافظة على الدين في الشريعة الإسلامية فهي ألا يترك الدين الإسلامي مَنْ دَخَلَ فيه بالارتداد ونحوه، وإلا استوجب العقاب، فالقانون يحافظ على مطلق الدين الذي يريده الإنسان،

والشـريعة تحافظ على دين معين لا ترى في سواه السعادة الحقَّة، وتطلق للإنسان حرية الدخول في الإسلام كما قدمنا، والمحافظة على الدين في الشريعة هو الأصل في وجوب قتال المرتدين والخوارج على الدين، فهنا اتفاق بين الشريعة والقانون في جنس الفكرة لا في نوعها.

(٢) والمحافظـة على النفـس في القانـون ينظمها قانون العقوبـات وقانون تحقيـق الجنايات، والمحافظة على العـرض داخلة في النفس، أما المحافظة على النفس في الشـريعة فبالقصاص، والديات، وسـائر العقوبـات الجنائية، والحدود الشرعية، وتحريم الانتحار، وإباحة أكل الميتة للمضطر، والمحافظة على العِرض بعقوبـة القذف، إلى غير ذلك مما يرجع إلى حفـظ النفس أو العرض، واختلافُ نصوص العقوبات في الشريعة والقانون يرجع إلى اختلافهما في طريقة المحافظة.

(٣) أما المحافظة على العقل في الشـريعة فبتحريم المسـكرات؛ لأنها تضرُّ بمـن يتناولهـا بنقص العقل، والشـريعة -كما ذكرنا- تحمي الإنسـان من إضرار نفسـه بنفسه، أما الفكرة في المحافظة على العقل في القانون فليست لذات العقل، ولا لأن المسـكر يضـرُّ بعقل من يتعاطاه، ولكن لما ينشـأ عن السـكر من إضرار الغير، فلـم تعاقب عليه إلا مع العربدة في الطريق العام أو في المحلات العمومية؛ أي حيث يُظَنُّ أنه ينشأ عنه ضرر للغير، والشريعةُ الإسلامية راعت في أصل عقوبة السـكران حماية العقل، ودفع إضرار الإنسـان بنفسه، ولاحظت في تقدير العقوبة الفكرة القانونية، وهي ضرر الغير، ومن أجل ذلك جعلت عقوبة السكران كعقوبة القاذف؛ لأن السـكر مظنة القذف، وقد قال عليٌّ كرم الله وجهه لما سـئل في تقدير عقوبة الشارب: أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حدُّ المفتري وهو ثمانون سوطًا[١].

(١) [أخرجه مالك (٢/ ٤٥ رقم ١٨٢٦). تحقيق].

وقد أخذت بعض الأمم تشعر بوطأة الخمر وفتكها بالعقول والأخلاق، فحرمتها وعاقبت عليها كالولايات المتحدة بأمريكا، وهذه الدول إنما ترجع إلى الفكرة الإسلامية في حماية العقل والمحافظة عليه، وينشأ عن ذلك حماية الأخلاق تبعًا، وبين فكرة الشرع وفكرة القانون هنا اتفاق في جنس الفكرة ونوعها تقريبًا، واختلاف في طريقة المحافظة؛ لاختلافهما في نص العقوبة.

(٤) والمحافظة على المال في الشريعة بمعاقبة السارق، وتحريم الغصب، والأمر برد المغصوب قائمًا، وضمانه هالكًا، والأمر بأداء الأمانة، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وتعويض الضرر المالي، وحقوق الملكية، والوصاية، والقوامة على عديم الأهلية، إلى غير ذلك، وهذه الأمور ونحوها منها ما هو من موضوع قانون العقوبات كالسرقة، ومنها ما هو من موضوع القانون المدني والتجاري: كالتعويض، وحقوق الملكية، ونحو ذلك، وقد اتفقت فيه الشريعة مع القانون في جنس الفكرة ونوعها، واختلفا في طريقة المحافظة؛ لاختلاف النصوص فيهما.

(٥) المحافظة على النسل في الشريعة الإسلامية بتشريع الزواج، وتحريم الزنا والمخادنة، ووجوب الإنفاق على الأبناء، وإثبات الأنساب، وغير ذلك مما يرجع إلى حفظ النسل من أحكام اللقيط وغيره، والمحافظة على النسل في القانون الوضعي بتشريع الزواج المدني، والمحافظة على شروطه ورسمياته، والتشريع الخاص باللقطاء ومجهولي الآباء، وقد اتفق مع الشريعة هنا في أصل الفكرة ونوعها دون طريقة المحافظة.

ونحن بعد أن تبين لنا اتفاقُ الشريعة والقانون على وجوب المحافظة على هذه الضروريات، نجدُ طائفةً من الآداب والأخلاق تخدمها وتكون سنادًا لها، وتعين على صيانتها، أليس الإيمان بالله واليوم الآخر والرضاء بالقضاء والقدر مما يجعل النفس تطيب بالنازلة إذا نزلت، والجائحة إذا أَلَمَّتْ؟! فلا تضيق بها

ذرعًا حتى تتلمس الخلاص من الحياة بالانتحار، فهذا مما يخدم المحافظة على النفس، أليس الصدق وطهارة الذمَّة مما يعتمد عليهما القضاء في إيصال الحقوق إلى أربابها، وهما لازمان لعدل القاضي واستقامة الشاهد؟! فهذا مما يخدم الضروريات الخمس؛ لأن القضاء وُصلة إلى الحقوق التي ترجع إلى تجميعها.

والقضاء يلجأ عند العجز عن الإثبات إلى تحليف اليمين، فيَكِلُ من يريد تحليفه إلى ضميره وذمَّته وخلقه في النطق باليمين، فإن كان طاهرَ الخلق صدق بيمينه، أو نكل عن اليمين، وإن كان سيئ الخلق استطاع أن يستحل بها الحقوق كذبًا وظلمًا، وكذلك قل عن اليمين المشروعة في تحليف الشهود. ولا نذهب بعيدًا إذا قلنا: إن القوانين الوضعية تقضي على القاضي إذا لم يجد نصًّا في القانون أن يحكم بقواعدِ العدل والإنصاف، وقواعدُ العدل والإنصاف مستمدَّة من ضمير القاضي وذمته، وأنى له بذمَّة طاهرة وضمير وَرِع ما لم يكن له من الأدب والأخلاق الحظ الوفير، بل أي قيمة للقضاء وما قدر القوانين إذا فشت رذيلة الكذب مثلا في مجتمع حتى شملت الشاهد والقاضي والمتداعيين؟! بل كيف تعرف الحقوق وكيف يستطاع إيصالها إلى أربابها؟!!

أليس الحياء مقلصًا للنفوس عن الرذائل والمظالم؟! وأن ليس ارتكاب الموبقات والجنايات إلا من حيث تخلَّت النفوسُ عن وجدانها وفارقَهَا حياؤها؟!

أليس الكذبُ مدعاةً للزور، وفسادُ الذمم أساسَ التلفيق وضياع الحقوق؟!

أليس الحقدُ والضَّغينة بَذر الجرائم والآثام المستنبت في القلوب والأكباد؟!

أليست النميمة والسعي بالوقيعة بين الناس من رسل الشيطان وعوامل الفتن والجرائم؟! أليست خِطبة المرء على خِطبة أخيه، وسَوْمُه على سَوْمِ أخيه مما يبعث التذمُّر والحزازة في النفوس؟! أليس كفُّ الأذى، وبذلُ المعروف، وغضُّ البصر عن المحرَّم، وتَرْكُ التسمُّع على حديث الناس لاستراق كلامهم، والإحسانُ في المعاملة، إلى غير ذلك من آدابِ الدين ومكملات الأخلاق معقالا

للنفوس وتهذيبًا للطباع يبتعدان بهن من الشرور والآثام؟! أليس ضبط النفس عند الغضب حاقنًا للدماء مانعًا من الاعتداء؟! أليست المخيلة والكبرياء مدعاةً إلى السَّرَف والتبذير في سبيل المظاهر والمفاخر، فضياع الأموال، فالفقر، فالإجرام؟!

وقِسْ على ما تقدَّم سائر آداب السلوك والأخلاق التي وردت الشريعة الغرَّاء بالحثِّ عليها، فإنها لا تخرج عن أن تكون خادمةً لضروريات المجتمع، فعجيبٌ أن يصفها القانون بعد ذلك بأنها من الآداب التي لا يحتاج القانون إلى تنظيمها في حفظ كيان المجتمع وحمايته من الفوضى.

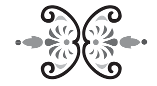
أَمَا وقد ظهر بأجلى بيانٍ أنها تخدم الضرورياتِ اللازمةَ لحفظ النظام وتحاشي الخلل في الهيئة الاجتماعية، فلا مندوحةَ لمشرعي القانون عن الإذعان إلى ضرورتها للمجتمع.

ولو أراد القانونيون ألا يركبوا متن الشطط، لرجعوا عدم تنظيم القانون إياها إلى استحالة ذلك؛ لأن منها ما هو نفسي صرف: ككظم الغضب، والحياء، وترك الحقد، فلا ينضبط ولا يستطاع إثباته لو جعل لمخالفته في القانون عقوبة، ولا الإجبار على تركه قانونًا، ولأن معظم مكارم الأخلاق أو مساوئ الطباع شخصية، ولا يستطاع انضباط وقائعها، ويعجز القانون عن تنظيمها حقًّا، وهنا يستبين فضل الشريعة الغرَّاء؛ إذ نظمت ما يعجز القانون عن تنظيمه، وتناولت بنصوصها ما يتأبى على نصوصه قصورًا وعجزًا، فهي بتناولها آدابَ السلوكِ الكمالية فوق تناولها للعلاقات القانونية أفضلُ الشرائع، ويحق أن يكون لها بذلك الميزة على سائرها.

ومما يشهد لما قلنا من خدمة المحسنات الخلقية للضروريات قول صاحب الموافقات: «إن كل حاجي أو تحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له، أو مقارنًا، أو تابعًا، وعلى كلِّ تقدير فهو يدور بالخدمة حوالَيْهِ، فهو أحْرَى أن يُتَأَدَّى به الضروري على أحسن حالاته»[1] اهـ.

(١) [الموافقات: ٢/ ٤٢. تحقيق].

ولا يخفى أن مكارم الأخلاق من المحسنات، والمراد من خدمتها للضروريات أنها تخدمها بالكل لا بالجزء؛ فلا يتعين جزئي من هذه المكملات لخدمة الضروريات في فرد معين من الأمة؛ لأنه قد يتخلف عن خدمتها بالجزء، فقد يأتي الإجرام أو مخالفة الضروريات من الأحكام الشرعية أو القانونية ممن تحلى بمكارمِ الأخلاق، وتهذب بمحامدِ الشيم مدفوعًا إلى هذه المخالفة بظروف طارئة أو شؤون عارضة، وإنما المراد أن ذيوع هذه المكارم والمحامد في أُمَّةٍ يقلِّل فيها من الجرائم ومخالفة النظام والقانون، وأنها لازمة لكل مجتمع بطريق الكلية أيضًا؛ فلا يؤثر تخلي أفراد من الأمة عنها، بل المؤثر في هدم المجتمع وإسلامه للفوضى خلوُّ مجموعِ الأُمَّة من آداب السلوك وصواقلِ الأخلاق.



تأثير الأخلاق
على الأحكام القانونية والشرعية

لقد بدأت الأخلاق تؤثر على القانون بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فنشأت في القانون نظرية إساءة استعمال الحقوق، ونظرية الحبس مع إيقاف التنفيذ، وغير ذلك من النظريات التي غلَّبت في نشوئها العاطفة الخلقية والرحمة الإنسانية؛ كالتشريع الخاص بالعمال الذي يحميهم من الوجهة الصحية والاقتصادية من استبدادِ أصحابِ رؤوسِ الأموالِ وأربابِ المصانعِ والمتاجرِ.

أما نظرية إساءة استعمال الحقوق، فإن الحقَّ الذي يقرره القانون الشخصي يمنحه استعماله كيف شاء، ولكن عسى أن يتخذ صاحبُ الحق من ذلك ذريعةً للإضرار بغيره، ومكارم الأخلاق تأبى أن يجعل الإنسان من حقه المقرر له سبيلًا للإضرار بالناس؛ كمن يملك قطعة أرض فأخذ يملؤها بالماء ويُفْرِطُ في ذلك، فنضح الماء في أرض الجار، وأتلف زرعه، فإنه إنما يستعمل ملكه الذي يتمتع فيه بحق الاستعمال المطلق قانونًا، ولكن القانون في هذه الحالة يوقفه عند حدِّه، ويجعل لمن تلف زرعه حقَّ مطالبته بالتعويض من هذا التلف لأنه أساء استعمال حقه.

وكذلك الحبس مع إيقاف التنفيذ؛ فإنه قد تَبْدُرُ من إنسان بادرة إجرام يعاقَب عليها بالحبس قانونًا، ولكن نفسه لم تتلوث قبل ذلك بجرم ولم تتعود الاعتداء، وقد يكون في حبسه استرسال له في الإجرام، وتلويث نفسه بمخالطة المجرمين في السجن، فإن مكارم الأخلاق تأبى أن يسجن مثل هذا، ولا سيما إذا عرف ندمه وحرصه على عدم العودة لما فعل، والعقوبة في نظرياتها الحديثة توضع لإصلاح نفس المجرم لا للاسترسال به في الإجرام، فهنا أجاز القانون للقاضي أن يحكم بالحبس مع إيقاف التنفيذ، على شرط أن لا يقترف جريمةً في مدة معينة يضربها القانون ترغيبًا له في الابتعاد من الجرائمِ.

أما الشريعة الغرَّاء، فإن أحكامها ممتزجةٌ بالأخلاق امتزاجَ الماءِ بالعود الأخضر؛ من ذلك حمايتها للمحتاج في تشريع ما يسدُّ حاجتَه خشيةَ استبدادِ من يجد عنده حاجته وعسفه عليه، فإن المحتاج إما أن يلجأَ إلى القرض، وإما إلى الصدقة ليسدَّ حاجته، فإذا احتاج إلى القرض فقد أبت الشريعة على المقرض أن يدفع إلى المقترض المال بربًا ولو[1] رضي المقترض لأنه ما رضي بالربا إلا مضطرًّا إليه بدافعِ الحاجة، وأن المقرض لا يمكِّنُه من سدها إلا بفائدة ينالها، ولكن القانون الوضعي يرجع في ذلك إلى قاعدة اقتصادية هي: أي فائدة للمقرض ترغبه في القرض، بل كيف يجني من ماله ثمرةً إذا أقرضه بغير فائدة؟! وإذن لا بدَّ منها على شرط ألا تكون فاحشة، فترهق المقترض وتوقعه في أسْرِ الديون المتراكمة، فنقول: إن للمقرض والمستقرض حالين؛ لأنه إما أن تكون الحاجة من الجانبين، وإما أن تكون من جانب واحد، فإن كانت من الجانبين بأن كان المقرض في حاجة إلى استثمار ماله، [واستدراره][2] بعمل المستقرض، والمستقرضُ في حاجةٍ إلى مال المقرض للعمل والاتجار به ونحو ذلك، فإن الشريعة ترجع بالمقرض والمستقرض في هذه الحالة إلى القاعدة الاقتصادية، وشرعت لذلك القراض -المضاربة- وهي شركة قوامها مال من المقرض وعمل من المستقرض على أن يكون الربح بينهما على ما شرطا، وتسميته في المضاربة مستقرضًا اصطلاح قانوني، والشريعة تسميه مضاربًا وأمينًا على ما في يده من المال، لا يضمنه إلا بالتعدي، وكما يشتركان في الربح يشتركان في الخسارة، وذلك ما تقضي به قواعد الاقتصاد وقواعد الأخلاق معًا، بخلاف ما جرت به العادة في الاقتراض على وفق النظريات الاقتصادية والقانونية الحديثة من دفع المستقرض فائدة معينة للمقرض سواء ربح أم خسر، فإنه قد يربح ربحًا يفوق الفائدة أضعافًا مضاعفةً فيحسده المقرض على ذلك وينفس عليه الغِنى والثروة، وقد يخسر خسارةً فادحةً فيكون في التزامه بالفائدة مع ذلك تذمُّر وضررٌ واجتياح.

(١) [في الأصل: أو لو. تحقيق].
(٢) [غير واضحة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

الحالة الأخرى أن تكون الحاجة من جانب واحد بأن يحتاج المستقرض إلى المال ليسد به حاجته، والمقرض في غنًى عن العمل بهذا الجزء من المال وعن تثميره، فالشريعة في هذه الحال تمنع المقرض والمستقرض من الربا، وتحرمه عليهما، وترغب المقرض في الصدقة والإحسان، إما بدفع المال إلى ذي الحاجة صدقةً أو قرضًا نسيئةً ليرد مثله عند اليسار بدون فائدة، وفي هذا أيضًا صدقة لأنه تفريجٌ لكربةِ المسلم، وهذا هو السِّرُّ في جمع الله سبحانه بين المنع من الربا[1] والحث على الصدقة في قوله تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ [الروم: ٣٩]، فالشريعةُ في هذه الحالة ترجعُ إلى القواعدِ الأخلاقية؛ لأنها موضع لمكارم الأخلاق حينما تكون الحاجةُ من جانب واحد، وهي أيضًا مظنة لاستبداد المحتاج إليه وعسفه بما أن الحاجة ليست متبادلةً كما هي في الحالة الأولى، فكان من حكمة الحكيم سبحانه أن حكَّمَ في الحالة الأولى قواعدَ الاقتصاد، وفي الثانية قواعدَ الأخلاق، بينا نرى القانون لا يرى في الحالتين إلا قواعد الاقتصاد حكمًا.

على أن الشريعة في الربا قد لاحظت الفكرة القانونية وسبقت إليها؛ فخصَّت الربا الفاحش بنص يؤكد حرمته بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، هذا فوق تحريمها أيضًا لقليل الربا؛ إذ هو يجرُّ إلى الكثير.

ومن تأثير الأخلاق على الأحكام الشرعية مشروعية العقوبة بنقيض القصد السيئ؛ فعاقبت قاتل مورثه بالمنع من الإرث؛ لأنه قَصَدَ بالقتل قصدًا سيئًا لينال من ورائه الميراث عاجلًا؛ فعوقب بنقيضِ قصدِه، وكذلك عوقب الفارُّ

---

(١) [في الأصل: الزنا. تحقيق].

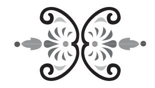
من توريثِ زوجته بتطليقها بائنًا في مرض موته، بتوريثها منه إذا مات في عدتها، ومن ذلك إبطالُ الوقف وبيعُه في الدَّين المستغرق إذا حصل الوقف في مرض الموت، أو كان المدين محجورًا عليه للدَّيْن، فإن الوقفَ في هذه الحالة مظنة القصد السيئ من الواقف لكي يفرَّ به من قضاء الدَّين حيث لا مال له سوى هذا الموقوف، فعوقب بنقيض قصده؛ وهو إبطالُ الوقفِ وسدادُ الدَّيْن من ثمنه، ومن هذا القبيل قضاءُ عليٍّ كرم الله وجهه في امرأة هتكت عرض فتاة يتيمة كانت في حجرها وكفَالة زوجها، فرأت من الفتاة جمالًا ورواءً عسى أن يروق زوجَها فيتزوج منها، فاستعانت بجاراتها، فأمسكنها لها حتى افتضَّت بكارتها، ثم شهرت بها، واتهمتها بالزنا؛ لينفر منها زوجها ويرغب عن زواجها، فقضى عليٌّ على المرأة بحدِّ القذف لقذف الفتاة بالزنا، وعاقبها على هتك العرض بنقيض قصدها السيئ، فأمر الرجل أن يطلقها ويتزوج من الفتاة، ودَفَعَ لها الصداق من عنده[1].

ونظرية إساءة استعمال الحقوق سبقت الشريعةُ بها القانونَ؛ ففي الشريعة فروعٌ كثيرةٌ تدلُّ عليها، من ذلك أن قومًا ذكروا لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنهم نزلوا ببلد، فسألوا أهلَها أن يدلوهم على البئر ليستقوا، فأبوا، وكادت أعناقهم تتقطع ظمأً، فلما وجدوا البئر سألوهم دلوًا، فأبوا، فقال عمر: هلا وضعتم فيهم السلاح[2]؛ فقد أباح عمر قتال من يمنعون السقي وإن كان ذلك من حقهم إذ هم أصحاب البئر والدلو؛ لأنهم أساؤوا استعمال هذا الحق في الإضرار بمن كاد يقتلُه الظمأُ ولا يجدُ إلا ما تحت يدهم من الماء، واستسقى رجلٌ قومًا، فلم يسقوه حتى مات، فألزمهم عمرُ ديتَه[3]، ومثل هذا كلُّ من أمكنه إنجاء إنسان من الهلكة فلم يفعلْ، وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ومن ذلك ما قاله ابن حبيب من أصحاب مالك عن مطرف فيمن يتخذ حَمامًا في أبرجة، والحمام يؤذي الناس

(١) [الطرق الحكمية ١/ ١٥٣، ١٥٤. تحقيق].
(٢) [الآثار لأبي يوسف ص١٩٩. تحقيق].
(٣) [المحلى بالآثار ١١/ ١٨٥. تحقيق].

أو يفسد الزرع، أنه يمنع من اتخاذ برج الحمام، فاتخاذ الحمام وإيواؤه في أبراج يملكها من حقه، ولكنه يمنع من هذا الحق لإساءة استعماله، حتى قال ابن القيم في الطرق الحكمية: «والقياسُ أن صاحبها يضمن ما أتلفت من الزرع مطلقًا»[1].

ومن ذلك ما قاله ابن حبيب في المصابين بالأمراض المعدية قال: يحكم عليهم بتنحيتهم ناحية إذا كثروا، وهو الذي عليه فقهاء الأمصار[2]؛ لقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**فرَّ من المجذوم فرارَكَ من الأسد**))[3] وبعث صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى رجل من وفد ثقيف كان مبتلًى يقول له: ((**إنا قد بايعناك فارجع**))[4]، وقال ابن وهب في المبتلى يكون له في منزله سهم، وله حظٌّ في شِرب، فأراد من معه في المنزل إخراجه منه، وزعموا أن استسقاءه من مائهم الذي يشربونه مضِرٌّ بهم، فطلبوا إخراجه من المنزل، قال ابن وهب: إذا كان له مال، أُمر أن يشتريَ لنفسه مَنْ يقومُ بأمره، ويخرجُ في حوائجه، ويلزمُ بيته فلا يخرج[5]. فالحكم بإلزام المصاب بالمرض المعدي بيته أو تنحيته ناحية، أي وضعه في المحجر الصحي؛ لأن استعماله حقَّه في الخروج والذهاب أنى شاء يضرُّ بالغير ويسبب العدوى.



(١) [الطرق الحكمية ٢/ ٧٢٩. تحقيق].

(٢) [جاء في البيان والتحصيل ٩/ ٤١١: «قال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون:... فإذا كثروا في الحاضرة اتخذوا لأنفسهم موضعا... قال عبد الملك: والحكم عليهم بتنحيتهم ناحية إذا كثروا أحب إلي، وهو الذي عليه الناس». تحقيق].

(٣) [أخرجه البخاري (٧/ ١٢٦، رقم ٥٧٠٧)، وأحمد (١٥/ ٤٤٩، رقم ٩٧٢٢) واللفظ له. تحقيق].

(٤) [أخرجه مسلم (٤/ ١٧٥٢، رقم ٢٢٣١). تحقيق].

(٥) [الطرق الحكمية (٢/ ٧٣٢). تحقيق].

أغراض الشريعة والقانون ورعاية المصالح في كليهما

اتفقت الشريعة والقانون على رعاية المصالح الدنيوية، واجتلاب السعادة للمجتمع البشري، وامتازت الشريعة برعاية المصالح الأخروية وطَلَب السعادة الأبدية فيما وراء هذا العالم الفاني؛ فغرض القانون والشريعة أن يعيش الناس في هذه الحياة على نظام يمنع من تطرق الخلل إلى الهيئة الاجتماعية، وحفظ الأمن والنظام فيها لتتم لهم بذلك السعادة والرفاهية، وليستعينوا بهذا النظام على صيانة حقوقهم، وترقية شؤونهم، ولا يحتاج هذا الأمر في القانون إلى دليل؛ فإن مشرعي القانون قد صرحوا بأن هذا هو الغرض من القانون، على أن القوات التشريعية في الممالك الدستورية لا تكاد تهمل قانونًا مشروعًا دون أن ترفقه بمذكرةٍ تفسيريةٍ تبين الغرض من سَنِّه وتشريعه، وتعلل ذلك بما يؤول إلى رعاية المصالح.

أما في الشريعة الإسلامية، فإن بقاء هذا العالم إلى أن يبلغ منتهاه ويصل إلى أمده الذي أراده الله له يقتضي أن يكون المراد من الشريعة بقاءه وصيانته بحفظ النظام، ومنع ما يؤدي إلى الفوضى والتهارج فالفناء، حتى يبلغ الوقت المعلوم عند الله وتقوم الساعة.

أما رعاية المصالح في الشريعة فقد زعم الإمام الرازي أن أحكام الشريعة غير معللة لأنها كأفعاله فلا تعلل، واتفقت المعتزلة على أن أحكام الله تعالى معللة برعاية المصالح الدنيوية والأخروية[1]، غير أن هذا التعليل إنما يعرف من الشارع نصًّا أو تلويحًا، وقد دلَّ الاستقراء الذي لا يعارض فيه الرازي ولا غيره على أن أحكام الشريعة معللة بالمصالح.

من ذلك قوله تعالى في بعثه الرسل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى

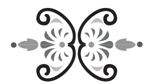
(١) [تفسير الرازي ٧/ ١٠٩، ومعالم الأصول ص١٠٤ وما بعدها. تحقيق].

خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢]، وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧].

وهذا في مجملات الأحكام وأصول الشرائع وتعليل بعثة الرسل، أما التعليل لتفاصيل الأحكام فكثيرة في الشريعة؛ منها قوله تعالى بعد آية الوضوء في المائدة: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾ [الحج: ٣٩]، وقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩] اهـ من الموافقات جزء ٢ ص٣.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله في تعليل تحريم الخمر والميسر: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١].

هذا وإن من يستقصي مقاصدَ الشريعة، يتبين له حقًّا أنها إنما تدور على رعاية المصالح، وأن حكمة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تقتضي أن يكون ترتيب الأحكام على عللها على وفق المصلحة.



مقاصد الشريعة ومقاصد القانون

عرف من استقراء نصوص الشريعة الجزئية وقواعدها الكلية أن مقاصدها ترجع إلى المحافظة على ثلاث كليات: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

(أ) **أما الضروريات** وقد تقدم ذكرها، فهي التي لا بد منها في إقامة مصالح الدين والدنيا؛ بحيث لا يستطاع حفظ مصالح الدارين بدونهما إلا باختلالٍ وفسادٍ وفوضًى، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

(١) فالعبادات راجعة إلى حفظ الدين في العلاقة بين الخالق والمخلوق اعتقادًا وعملًا: كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والحج، وما أشبه ذلك.

(٢) والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل: كتناول المأكولات والمشروبات، واتخاذ المسكونات لإقامة أود الحياة، أما تناول هذه الأشياء من ناحية اللذة والشهوة فمن المباحات التي هي من الحاجيات لا من الضروريات.

(٣) والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال والمصالح المرتبطة بعلاقة الإنسان مع غيره: كانتقال الأملاك بالعقد على الأعيان أو المنافع أو الأبضاع، وهذه الثلاثة مناط المحافظة على الضروري فيها وجودي؛ أي يرجع إلى جلب المصالح.

(٤) أما رابعها وهو الجنايات، فمناط المحافظة فيه عدمي؛ أي يعود إلى درء المفاسد ومنع الخلل بالقصاص، والديات، وحد السُّكر، وتضمين قِيَم الأموال.

(ب) **وأما الحاجيات فهي**: الفسح والرخص المقصود بها رفع الحرج والمشقة، وهي جارية أيضًا في الأربعة السالفة:

(١) ففي العبادات كرخصة السفر: بقصر الصلاة، وإباحة الفطر في رمضان، ورخصة المرض في الصلاة والصوم.

(٢) وفي العادات: كإباحة التمتع بالحلال من الطيبات.

(٣) وفي المعاملات: كالسَّلَم، والمساقاة، والقراض، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات: كثمرة الشجرة، ومال العبد.

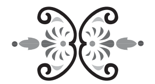
(٤) وفي الجنايات: كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك.

(ج) وأما التحسينيات فهي الأخذ بمحاسنِ العادات، وتجنُّب ما تأنفه القلوب السليمة، وتعافه العقول الصحيحة، وجماع هذا القسم مكارم الأخلاق، وهي جارية في العبادات: كالطهارة، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات، وفي العادات: كآداب الأكل والشرب ونحو ذلك، وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب أهلية العبد للإمامة والشهادة، وسلب أهلية المرأة للإمامة وأهليتها لإنكاح نفسها، وطلب العتق والكتابة والتدبير، وغير ذلك، وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل الصبيان والنساء في الجهاد.

بعد هذا التقسيم، نستطيع أن نعرف ما تعرَّضت له القوانين الوضعية من هذه الأقسام بالرجوع إلى العلاقات القانونية التي تنظمها أنواع القوانين، فلا نجد ما يدخل في العلاقات القانونية من الضروري والحاجي إلا ما يجري في المعاملات والجنايات لا غير، فإن الأولى راجعة إلى علاقة الملك، والالتزام، وطرق انتقال الملكية، وكيفية نشوئها وانقضائها، إلى غير ذلك مما هو موضوع القوانين المدنية والتجارية وقوانين المرافعات، والثانية راجعة إلى قانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات، ولا يخفى أن الحاجيَّ في عُرف القانون معدودٌ من الضروري اللازم للمجتمع.

أما التحسينيات، فلم يدخل منها في القانون إلا ما يتعلَّق بالآداب العامة: كالاغتسال بهيئة منافية للحياء، والسُّكْر البيِّن في المحلات العمومية، والتحريض

على الفسـق بإشارات أو أقوال، وإغراء الأطفال بالشـحاذة، والمادة (٢٣٠) من العقوبات المصرية تكلمت على إفساد الأخلاق، وفعل الأفعال الفاضحة المخلة بالحياء، والمادة (١٥٥) تعاقب من يهتك حرمة الآداب وحسن الأخلاق[١].



(١) أصول القوانين لمحمد كامل بك مرسي، وسيد مصطفى بك، ص٣٣٤.

العدل في الشريعة والقانون

العدل في أصول القوانين على ثلاثة أقسام:

(١) العدل الطبيعي.

(٢) العدل الاجتماعي.

(٣) العدل القانوني.

(١) العدل الطبيعي:

هو تصور جميع الناس متساوين في المواهب والصفات الطبيعية؛ كأن يتساووا في الأعمار والأشكال والأوصاف التي هي من هبة الخالق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذه المساواة لا سبيل إليها؛ لأن الطبيعة تأباها.

(٢) العدل الاجتماعي:

هو تساوي جميع الناس في أحوالهم المعيشية، وشؤونهم الاجتماعية؛ كتوهم تساويهم في الثروة والغِنى، وفي مصادفات الحظ ومواتاة السعادة، وهذه المساواة يتعذَّر تحقيقُها برمتها؛ لأن حياةَ الناسِ الاجتماعيةَ لا بدَّ أن تكون متباينةً؛ اتباعًا لتباينهم في الطبيعة، والفروق الفطرية، ومصادفات الحظوظ.

ولما كان العدل الاجتماعي بمعنى المساواة المطلقة قد يتحقق في أمور يكون من صالح المجتمع تحقيقه فيها، كتساوي جميع الناس في حق التقاضي، وتساويهم أمام القانون والمحاكم، وفي حق التصويت لمجلس النواب، وقد لا يكون تحقيقه من صالح المجتمع في أمور أخرى: كحق تولي وظائف الحكومة ومهام الدولة -لجأ القانون إلى تحقيق المساواة النسبية في بعض الأمور، والمساواة المطلقة في بعض الأمور الأخرى، ومن المساواة النسبية التناسب بين الأجور وبين الأعمال، والتناسب بين الجناية وبين العقوبة، وجعل القانون ميزان

تحقيق كل من المساواة المطلقة أو النسبية صالح المجتمع، فما تحقق فيه صالح المجتمع شَرَعَه.

(٣) العدل القانوني:

وهو تطبيق مواد القانون على جزئيات الحوادث والوقائع كما هي بدون نظر إلى الاعتبارات الشخصية والظروف الخاصة، ولو كان القانون في الأصل يفرق بين الأحوال المتساوية أو يجمع بين الأحوال المتباينة، ومثل ذلك: قانون الاجتماعات في الحكومة المصرية (رقم ١٤ سنة ١٩٢٣) فإنه يخول للحكومة حق الإذن بعقد الاجتماعات، أو عدم الإذن، أو فض الاجتماع؛ فإذا أجازت الاجتماع في حالةٍ ومنعته في حالة مشابهة للحالة الأولى تمامًا، لم يكن ذلك خارجًا عن العدل القانوني؛ لمطابقته في كلتا الحالتين للقانون الذي أجاز أن يفرق في ذلك بين الحالات المتشابهة، والمَثَل الآخر من سرق رغيفًا ليسُدَّ به خَلَّتَه، ويقيم أَوَده من شدَّة الجوع، فلو حكمت المحاكم عليه بعقوبة السرقة، كان ذلك عدلًا قانونيًا، وإن كانت ظروفه الخاصة تقتضي ألا يعاقب كالسارق، وما ذاك إلا لأن القانون ساوى في هذا بين الحالات المتباينة.

وإذا ما فتشنا عن هذه الأقسام في الشريعة، نجد أنها قد جعلت الفروق الطبيعية أساسًا للعدل القانوني: كالتفرقة بين الرجل والمرأة في قوامة الرجل عليها، وعدم أهليتها للشهادة إلا مع الرجال، ما عدا الأحوال الخاصة التي تستقل بمعرفتها دون الرجل: كالشهادة على الولادة، وعيوب النساء، مما لا يطلع عليه رجال عادة، ومن هذه التفرقة عدم أهليتها للولاية والإمامة، وكجعل شهادتها على النصف من شهادة الرجل، وميراثها كذلك.

وجعلت الشريعة كذلك الفروق الاجتماعية أساسًا للعدل القانوني، وميزانًا له؛ ففرضت على الغني في أمواله من الزكوات والصدقات ما لم تفرضه على الفقير، وقررت أحكامًا خاصة بالرقيق، فكان التصرف بالأرقاء بيعًا وشراءً

واستغلالًا وانتفاعًا على وفق العدل القانوني الإسلامي، وإن كانت الطبيعة قد ساوت في الآدمية بين الحر والرقيق، وجعلت الشريعة الرق مُنَصِّفًا؛ فحد العبد والأمة -فيما عدا الرجم- على النصف من حد الحر والحرة، وليس للعبد أن يتزوج أكثر من ثنتين من النساء، وطلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان إلى غير ذلك من أحكام الرقيق؛ وما ذاك إلا لأن الشريعة تنزلت على وفق الفروق الاجتماعية؛ إذ كان الرقيق على هذه الخساسة والحقارة في زمن نزول الشريعة.

ولما كانت الشريعة نزَّاعَةً إلى تقرير العدل الاجتماعي والمساواة المطلقة، ولترقى بالرقيق إلى حيث ساوت الطبيعة بينه وبين الحر، وكان من حكمة الشريعة أيضًا ألا تصادم الناس في عاداتهم المتأصلة على الاسترقاق والتعامل بالرقيق؛ لكيلا يكون في الشريعة إحراج ينفر منها، وإعنات ينبو بأصحاب الضلال عن الاهتداء بنورها -لم تشرع إبطال الرق دفعةً واحدةً؛ وإنما شرعت ما يستدرج الناسَ إلى إبطاله؛ فحضت على العتق، ورغَّبت فيه في كثير من نصوصها، وجعلت عتق الرقبة أوَّلَ ما يجب في الكفارات، وجعلته مصرفًا للصدقات، وأوجبت مكاتبة الأرقاء إذا علم السيد فيهم خيرًا؛ أي قدرةً على أداء بدل الكتابة، قال تعالى: ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ٣٣]، وأوجبت معاونتَهم على أداء بدل الكتابة بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [النور: ٣٣]، وشرع في المكاتبة أن تؤدى نجومًا وأقساطًا تسهيلًا لما يصبو إليه الشارع من تحرير الرقاب، وكذلك شرعت تدبيرَ الرقيق ليعتق بعد موت سيده: كأمهات الأولاد من الإماء، وقال تعالى: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ... ﴾ الآية [البلد: ١١- ١٥]. هذا إلى ما جاءت به السُّنة النبوية من الحث على الإعتاق والترغيب فيه، حتى لقد أفرد المحدِّثون له كتابًا خاصًّا بما ورد فيه من الأحاديث، وعلى ذلك فما

اتفق عليه الدول في المؤتمرات الدولية في هذا العصر من إبطال الرق لا تأباه الشريعة الإسلامية؛ بل هو متفق مع روحها ومبادئها.

ومما تقدَّم يعلم أن الشريعة تساير الطبيعة في نصوصها، وكذلك تساير التقدُّم الاجتماعي في سائر الأزمنة، والمعروف في النظريات القانونية الحديثة أن القوانين إنما يقلد بها القانون الطبيعي، وأن خير القوانين ما كان على وفق الأحوال الاجتماعية، يؤيد ذلك النظرية الاجتماعية الألمانية، وستأتي.

أما العدل القانوني -وهو تطبيقُ أحكامِ الشريعةِ بدون نظرٍ إلى الاعتباراتِ والظروفِ الخاصَّة- فثابتٌ بقوله تعالى: ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧]، فهذه الآيات تدلُّ على أن الحكم إنما هو بما أنزل الله، لا بغيره، بألا تعتبر الظروف الخاصة والاعتبارات الجزئية في تغيير حكم الله أو تعديله.

ومن ذلك محاكمة عليٍّ كرم الله وجهه اليهوديَّ الذي سرق درعًا سقط عن جمل له أورق إلى شريح القاضي، فسأله البيِّنَةَ على دعواه، وقال: حقًّا يا أمير المؤمنين إنها لَدِرْعُك، ولكن لا بدَّ لك من البينة، فأتى أمير المؤمنين عليٌّ بقنبر مولاه والحسن ابنه شاهدين، فقال شريح: أما شهادة مولاك فقد أجزناها، وأما شهادة ابنك فلا نجيزها، فلم يستطع شريحٌ أن يعدل عن حكم الله في نظام القضاء من أجل هذه الأحوال الخاصة من اعتقاده صدقَ الإمام عليٍّ وكونه أميرَ المؤمنين وله السابقة في الإسلام على قربه من رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ وقرابته ومكانته بين المسلمين، وما عرف به من التقوى والورع، فما كان لشريح إذا اعتبر هذه الظروف الخاصة إلا أن يأخذ دعوى الإمام عليٍّ قضيةً مسلمة يحكم له بها، ولكنه لم يتأثر بذلك، ولم يتأثر بقول عليٍّ له حينما

ردَّ شهادة الحسن: أما سمعت قول عمر بن الخطاب: قال رسول الله صَلَّىٰللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**الحسن والحسين سَيِّدَا شبابِ أهلِ الجنة**»(1)؟!

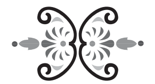
ومما يحكى عن شريح في ذلك أن الشعبي حضر مجلسه يومًا، فرأى امرأةً تنتحب بكاءً، فأسرَّ إلى شريح بقوله: يا أبا أُمية لا أرى هذه المرأة إلا مظلومة، فقال شريح: إن إخوة يوسف جاؤوا أباهم عشاء يبكون(2)! ومعنى ذلك أن القاضي لا يجوزُ له التأثُّرُ بالعواطفِ، فإنها لا تهدي إلى الحق غالبًا كما في قصة إخوة يوسف.

وحرَّمت الشريعة التأثُّر بعاطفة البُغض في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾ [المائدة: 8]. ومن هذا القبيل ما روي أن عمر بن الخطاب(3) رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال لأبي مريم السلولي -وكان قتل أخًا له في الجاهلية(4)-: واللهِ لا أحبك حتى تحبَّ الأرضُ الدمَ، قال: أوتمنعني حقًّا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا. قال: إنما يأسف على الحب النساء(5). وذلك من عمر(6) على وفق ما وردت به الآية من ترك التأثر بعاطفة البُغض.

ومما تقدَّم يعلم أن ما وردت به الشريعة من الحث على العدل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾ [النساء: 58]، وقول رسول الله صَلَّىٰللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**أمرني ربي بالعدل في الرضا والغضب**»(7)، وقوله تعالى: ﴿ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ ﴾ [المائدة: 8] يراد به العدل القانوني في الشريعة.

(1) [الطبراني في الكبير (3/ 35، رقم 2598)، وأبو نعيم في الحلية (4/ 139، 140)، وابن عدي في الكامل (2/ 513، 514)، وابن عساكر في التاريخ (14/ 132). تحقيق].
(2) [الطرق الحكمية)1/ 66، 67(. تحقيق].
(3) [في الأصل: أبا بكر، والصواب ما أثبتناه كما في البيان والتبيين 2/ 60. تحقيق].
(4) [المقصود هو زيد بن الخطاب ولكنه استشهد في اليمامة!. تحقيق].
(5) [أدب الدنيا والدين ص138. تحقيق].
(6) [في الأصل: أبي بكر. تحقيق].
(7) [مشكاة المصابيح 3/ 1472 رقم 5358 عن أبي هريرة بلفظ: « أمرني ربي بتسع: خشية الله في السر والعلانية وكلمة العدل في الغضب والرضا...» وعزاه لرزين. تحقيق].

ولا يقـال: إن ما صنعه عمر بن الخطاب عـامَ المجاعةِ من عدم القطع على السرقة فيه اعتبار للظروف الخاصة؛ بل هو حكم بما أنزل الله أيضًا، فإن المجاعة شبهةٌ في درء الحد عن السُّرَّاق.



ماهية القوانين الوضعية والأحكام الشرعية

القوانين الوضعية هي مجموع القواعدِ التي يسير عليها الناس في الهيئة الاجتماعية منقادين إليها طوعًا أو كرهًا بترتيب جزاء على مخالفتها.

فالقانونُ يعتمد على قوة الحكومة، ونفوذ الدولة؛ وذلك باتفاق بين رجال القانون، غير أنهم افترقوا في حقيقة القانون وماهيته إلى فريقين:

أ- الفريق الأول:

يرى أن القانون نشوءٌ اجتماعيٌّ يتطوَّر ويترقَّى بتأثيرِ العواملِ الطبيعية والاجتماعية في الأُمَّة، وأَقْوم مثلٍ لذلك قانونُ الرومان في تطوره التاريخي وتهذبه شيئًا فشيئًا بالفتاوى القانونية، والحِيَل الشرعية التي كان يلجأ إليها الرومان للخلاص من القوانينِ المدنيَّة المعقَّدة، ويشهد لهذا المذهب نشوء معظم القوانين التي منشؤها العادةُ أو التقاليدُ الدينيَّة كالقوانين الإنكليزية والقانون الدولي العام الذي نشأت قواعدُه من العادات المرعيَّة بين الدول، وكان يسمَّى بقانون الأُمم عند الرومان، ويُعرَف هذا المذهب بالمذهب التاريخي أو نظرية «سافيني» الألماني، أو النظرية الألمانية، وهو يبين لنا أن القانون إنما هو مُرَبَّى التاريخ ومُنشَّأ التطورات الزمانية حتى يصل الماضي بالحاضر، ويربط الحاضر بالمستقبل، متدرجًا مع العادات والأفكار والمبادئ السائدة في الأمة، ومتحدًا مع أحوالها الطبيعية، ودرجة رقيها، ومقدار علوِّ كعبها في الشؤون الاجتماعية، وهذه النظرية تمثل القانون أمرًا حتَّمَتْهُ العاداتُ، وقضى به النشوء التاريخي، فما على الحكومة إلا أن تنفذه، فالحكومة تنفذه لأنه قانون.

ب- الفريق الآخر:

يرى أن القانون أمرٌ من الحاكم الأعلى للرعية معضَّد بالقوة التنفيذية، فعمادُ القانون القوَّة وتنفيذُ الحكومة إياه، أمَّا ما نشأ من القوانينِ بالعادة والتقاليد، فلا

يكون قانونًا حتى تقرَّه الحكومة وتنفذه، ويسمى هذا المذهب بالنظرية التحليلية أو نظرية «أوستن» الإنكليزية أو النظرية الإنكليزية، وهي تقول: القانونُ قانونٌ لأن الحكومة تنفذه.

واعتُرض على هذا المذهب بأمور:

(١) أن الدستور الذي تنشئه جمعية وطنية ثم تنحلُّ، لا يطلقُ عليه أنه أمرٌ من الحاكم.

(٢) أن كثيرًا من القوانينِ لا يكون على صيغة الأمر مثل: «كل فعل نشأ عن ضرر للغير يوجبُ إلزامَ فاعلِه بتعويض الضرر». «كلُّ من باع ما لم يملك، كان للمشتري الرجوعُ عليه بالتعويض إذا اعتقد حين البيع ملكية البائع للمبيع».

(٣) القوانين التي تنشأ بالعاداتِ والتقاليدِ كالقانون الدولي والتي منشؤها الدين، فإنها ليست أمرًا من الحاكم للرعية.

ولكنَّ أنصار هذا المذهب يجيبون على هذه الاعتراضات، بأن الدَّساتير التي تنشئها الجمعيات الوطنية تنفذها الحكومات وتقرها، وكذلك القوانين الناشئة بالعادات والديانات، فتقرير الحاكم إياها وتنفيذُها بسلطته في معنى أمره للرعية باحترامها، وما لم يَرِدْ على صيغة الأمر من القوانين هو في المعنى أمْرٌ؛ لأنه يلزم الرعية باحترامها.

واعترض على المذهب التاريخي بالقوانين التي يسنها المشرع في النظم القانونية الحديثة، فإنها ليست نشوءًا تاريخيًّا، وإنما العمدةُ في إيجادها إرادةُ المشرع وحده، وللتوفيقِ بين النظريتين قالوا: إن إرادة المشرع مقيَّدةٌ باختيار النظم التي تلائم الأفكارَ والمبادئَ والعاداتِ السائدةَ في الأُمَّة إلا في الأحوال الشاذَّة والظروفِ الاستثنائية؛ كالقوانين التي تقتضيها ضرورةُ الحرب أو الثورات والانقلابات الاجتماعية، وعلى هذا فالخلافُ بين المذهبين

شكليٌّ، وهما متحدان في الحقيقة والمعنى؛ كالخلاف الآتي بين المعتزلة والأشاعرة في الشريعة.

أما الأحكام الشرعية فإنها أوامرُ من الحاكم القدير الأعلى سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ متعلقة بالمكلَّفين من عباده، ولفظُ الأوامرِ ينتظم النواهي؛ لأن النَّهْيَ أَمْرٌ بالتَّرْكِ، والأوامر الصريحة المقصودة بالقصد الأول كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، والمقصودة بالقصد الثاني كقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [الجمعة: ٩]، لأن المقصود بالقصد الأول في هذا الأمر الأخير السَّعيُ ومبادرة صلاة الجمعة، وترك البيع حين النداء للجمعة مقصود بالقصد الثاني، وينتظم كذلك الأوامر الغير الصريحة، وهي ما لم تَرِدْ على صيغة الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ومن هذه الأوامر الغير الصريحة ما اقترن بجزاء دنيوي أو أخروي كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، ﴿وَمَن يَرۡتَدِدۡ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢]. والأمر والنهي يسمَّيانِ عند الأصوليين بخطابِ التكليف، وأما جَعْلُ الشيء ركنًا أو شرطًا أو سببًا أو مانعًا -وهو المسمَّى عند الأصوليين بخطاب الوَضْع- فمرجعُه إلى الصحَّة إن توفرت الشروطُ والدواعي، وانتفت الموانعُ، أو إلى الفساد إن لم يكن ذلك، والفساد منهيٌّ عنه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبۡطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ [محمد: ٣٣]، فيكون ضده -وهو الصحَّة- مأمورًا به، فلم يخرج خطاب الوضْع عن أن يكون من الأوامرِ، على أنهم قالوا: إن خطابَ الوضع فيه اقتضاءٌ ضمنيٌّ؛ فإنه يفهم من سببية الوقت للصلاة مثلًا أنها

واجبةٌ عنده، والإباحة داخلةٌ في عموم الأمر؛ لورودها على صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ٥٧]، ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: ٣١]، وقد قال البلخي: المباح مأمورٌ به لكنه دون المندوب، كما أن المندوب دون الواجب[1]، فقد انتظم لفظُ الأوامر جميع الأحكام الشرعية الخمس، وإنما اخترنا هذا التعريفَ مع أن تعريفَ الأصوليين للحكم الشرعي أدقُّ صُنعًا وأَحْكَمُ وضعًا؛ لأنه يوضح لنا أن ماهيةَ الأحكامِ الشرعيةِ أوامر من الله، وأن نظرية «أوستن» في القانون تقرب ماهية القانون من ماهية الحكم الشرعي، غير أن الحاكمَ في الشرعِ هو اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وهذا مذهبُ الأشعريين، وذهبت المعتزلةُ إلى أن العقلَ هو الحاكمُ؛ لأنَّ الحسن والقبح يدركان بالعقل عندهم، والشرع جاء كاشفًا لما أدركه العقلُ، والأشاعرةُ يقولون: إن الحسن والقبح إنما يدركان بالشرع؛ فما حسَّنه الشرعُ فهو الحسَنُ، وما قبَّحه فهو القبيحُ، حتى لو حكم الشرعُ بحسن القبيح أو قبح الحسن كان الأمر كذلك، والعقل لا يحسن ولا يقبح لقصوره، ولأن العقولَ متفاوتةٌ، ويَلزم من تفاوتها اختلافُها في الحُسن والقُبح، فيكون الشيءُ الواحدُ عند بعض العقولِ حسنًا، وعند بعضها قبيحًا، فلا يكونُ الحسنُ والقبحُ ذاتيين؛ بل إضافيين بالنسبة إلى بعض العقول دون بعض، وليس موضع النزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى ولا بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوي أو منافرته، ولكنَّ موضع النزاع فيهما إذا كان معنى الحسن أو القبح اتصاف الفعل باستحقاقه المدح والثواب، أو الذَّم والعقاب عند الشارع، وذلك لا يُعرف إلا بالشرع، فالنزاعُ لفظيٌّ؛ لأن المعتزلة متفقون مع الأشعرية أنه ما لم يحكم الشرع فلا حكم، غير أنهم يقولون: إن تحسينَ الفعل وتقبيحَه يوجب الحكم من الشرع؛ فلو فرض أن الرسل لم ترسل، والشرع لم ينزل، لوجبت الأحكام كما هي مفصلة في الشريعة، على أنهم يسلمون مع الأشاعرة أن من الحسن والقبح ما لا يدرك إلا

(١) [المستصفى ص٥٩. تحقيق].

بالشرع: كحسن الصوم في خصوص شهر رمضان، وقبحِه في يوم العيد، فالحسنُ والقبحُ أعمُّ من أن يكونا لذات الفعل، أو لوصفه، أو لوجوهٍ واعتباراتٍ فيه.

ومذهب الأشاعرة قريب الشبه بمذهب أوستن في القانون؛ فإن الحكم عندهم لا يكون حكمًا شرعيًّا إلا إذا حكم به الشرع، كما أن أوستن يقول: لا يكون القانون قانونًا إلا إذا أمر به الحاكم.

ونظرية سافيني شبيهةٌ بمذهبِ المعتزلةِ؛ فإن المعتزلةَ يقولون: إن الحسن والقبح مدركان قبل ورود الشرع، ولا يتوقف إدراكهما عليه، والشرع كاشفٌ لما أدركه العقل ويقره، كما أن سافيني يقول: إن القانونَ قانونٌ قبل أن يأمر به الحاكم، والحاكم يقره وينفذه لأنه قانون.

وإذا نظرنا إلى الأحكام الشرعية من ناحيةِ نزولها وورودها، عرفنا أن ماهية القوانينِ الشرعية خليطٌ من النظريتين؛ فهي أوامرُ من الحاكم الأعلى سبحانه تنزَّلت على رعاية ما كانت عليه العرب من الأفكار والمبادئ والتقاليد ومجاري العادات، يدلُّ على ذلك ارتباطُ الأحكام الشرعية بأسبابِ نزولها ارتباطًا وثيقًا يُعِين على فهمها، وإدراكِ الغرضِ منها، ومن ذلك ما روي أن مروان بن الحكم أرسل بوابه إلى ابن عباس يقول له: إن كان كلُّ امرئٍ فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبًا، فلنعذبن جميعًا، فقال ابن عباس: ليست هذه الآية لنا، وإنما نزلت في يهود، سألهم رسولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أمرٍ، فكتموه وأظهروا سواه، وظنوا أنهم استحمدوا إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما أخبروا، وفرحوا بما أتوا من كتمان الحقيقة، فأنزل الله الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، إلى قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٨٨][1]، ومن هذا

(١) [أخرجه البخاري (٦/ ٤٠، رقم ٤٥٦٨)، ومسلم (٤/ ٢١٤٣، رقم ٢٧٧٨). تحقيق].

القبيل: أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقيل له: إن الناس ينتفعون بالأضاحي، ويدخرون الوَدَك ويصنعون من جلودها الأَسْقِيَةَ، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنما نهيتُكم من أجل الدَّافَّة -جماعة كانوا يدفون على المدينة؛ أي يمشون إليها مشيًا بطيئًا من شدَّة الجوع والمسغبة- فكلوا وتصدقوا وادخروا[1].

فكان معرفة سبب النزول معينًا على فهم المقصود بالنهي، على أن الأحكام الشرعية الواردة في اقتلاع العادات المرذولة التي كانت مستحكمةً في النفوس متأصلةً في الطباع قد وردت على قاعدة التدرُّج وتهيئة النفوس بقول الحكم فيها، كما ورد في تحريم الخمر من استدراجهم دفعةً دفعةً إلى تركها تركًا باتًّا، فقد نزل في الخمر أربعُ آيات مرتبطة بأسباب نزولها:

نزلت أول آية بمكة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]، فكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال، ثم إن عُمر ومعاذًا وجماعةً من الصحابة قالوا: يا رسول الله أفْتِنا في الخمر؛ فإنها مذهبة للعقل، مسلبة للمال، فنزل قولُه تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فتركها قوم مخافةَ الإثم الكبير، وشربها آخرون متأولين بأن فيها منافعَ للناس، وفي هذا زعزعة لعادة الخمر في نفوس القوم، ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسًا من المتأولين، فشربوا وسكروا، فأَمَّ بعضُهم فقرأ: «قل يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون»، فنزل قوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]، وكانوا بعد نزول هذه الآية لا يشربون إلا نهارًا وبعض الليل، وكان ذلك أَدْعَى إلى زحزحة هذه العادة عن النفوس شيئًا، وقلَّ من يشربها، ثم دعا عتبان بن مالك قومًا فيهم سعد بن أبي وقاص، فلما سكروا افتخروا وتناشدوا الأشعار،

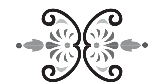
(١) [أخرجه مسلم (٣/ ١٥٦١، رقم ١٩٧١). تحقيق].

حتى أنشد سعد شعرًا فيه هجاء للأنصار، فضربه أنصاري فشجَّه، فشكا إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال عمر: اللهم بيِّن لنا في الخمر بيانًا شافيًا، فنزلت الآية: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]، فقال عمر: انتهينا[(١)].

فأنت ترى أن آياتِ الخمرِ نزلت على مناسبات الوقائعِ والحوادثِ على سبيلِ التدرُّج التاريخي، شأن سائرِ الأحكامِ التي نزلت بمكة والمدينة على سبيلِ التدرُّج والذهابِ بها إلى الكمال شيئًا فشيئًا، فنزلت الأصولُ الكليَّة بمكة من: الإيمان بالله، واليوم الآخر، والأمر بإنفاق المال، والصلاة، والنهي عما هو كفر أو تابع للكفر من الذبح لغير الله وللآلهة الذين اتخذهم المشركون شركاء لله، والأمر بمكارم الأخلاق من: العدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، والأخذ بالعفو، والإعراض عن الجاهلين، والدفع بالتي هي أحسن، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، والقول بغير علم، والتطفيف في المكيال والميزان، والفساد في الأرض، والزنا، والقتل، والوأد، ونزلت الجزئيات المكملة لهذه الكليات بالمدينة على تدرُّج وتنقُّل: كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم المنكرات، وسن الحدود لحماية الضروريات من الدين، ورفع الحرج بالرخص والمخففات، وكان من حكمة هذا التدرُّج تأنيس للحديثي العهد بالإسلام وتأليف لهم، فكانت القبلة ببيت المقدس، ثم صارت مكة، وكانوا يتكلمون في الصلاة ويتلفتون بها، فنزلت الآية: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فتركوا الكلام، ونزلت الآية: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢]، فتركوا التلفُّت، وكان الطلاقُ إلى ما لا نهاية، فصار ثلاثًا، وكان إنفاقُ المالِ غيرَ محدودٍ، بل بحسب الخيرة،

(١) [قصة تحريم الخمر أخرجها أبو داود (٣/ ٣٢٥، رقم ٣٦٧٠، ٣٦٧١)، والنسائي (٨/ ٢٨٦، رقم ٥٥٤٠)، والترمذي (٥/ ٢٥٣، رقم ٣٠٤٩)، و(٥/ ٢٣٨)، وأحمد (١/ ٥٣، رقم ٣٧٨) و(٣/ ١٣٧، رقم ١٥٦٧). تحقيق].

فصار محدودًا مقدرًا في الزكوات، وأُقِرَّ الناسُ أولا على ما كانوا عليه في الجاهلية من نكاح المتعة، ثم حرم، وكان الظهار طلاقًا، ثم صار غيرَ طلاقٍ، إلى غير ذلك مما كان في الجاهلية، فأُقروا عليه أولًا ثم نُهُوا، أو كان في المبدأ خفيفًا بسيطًا، فأحكم وكمل تكميلًا.

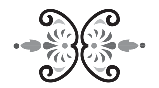


صلاح الشريعة لكل زمان ومكان

لِقَائِلٍ أن يقول: إذا كانت الشريعة الإسلامية قد تنزَّلت أحكامُها على مقتضى الحوادثِ، ووردت على رعايةِ أحوالِ العربِ ومجاري عاداتهم، فكيف تصلحُ لغير العرب من سائرِ الأجناسِ التي تخالف العرب في وقائعهم وتقاليدهم وأحوالهم، مع أن الشريعة عامَّةٌ لسائر البشر؟! بل كيف تنمو أحكامُها وقوانينُها وتتجدَّد بتجدُّدِ الوقائعِ والحوادثِ ومغايرتها لما كان عليه العرب؟!!

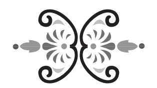
فنقول: إن الشريعة الغرَّاء قد تضمَّنت قواعدَ وأصولًا تكفلُ مسايرتها للزمان على تطوراته في أحوال الناس الاجتماعية، وتبدُّل العادات والآداب في الأمم، فليست الشريعةُ جامدةً ضيقةَ الدائرةِ؛ بل هي ناميةٌ ذاتُ فسحةٍ وسَعةٍ، ألا ترى الإمام الشافعي حينما قدم مصر، فرأى في عادات أهلها وطباعهم وأحوالهم ما يخالفُ أهلَ بغدادَ الذين استخرج لهم مذهبه القديم، فاستخرج لأهلِ مصرَ مذهبَه الجديد؟!!

وهذه هي قواعدُ الشريعة التي تخرجها عما يظنه بعضُ الناس من الجمود الى انفساح متناولها، واتساع انطباقها على متجدد الأحوال وتطورات الأمم، وهاك بيانها.



القاعدة الأولى

أن ورود العام من أحكام الشريعة على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم على ما هو المختار من أقوال العلماء والفقهاء؛ كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حينما مرَّ بشاةِ ميمونةَ: «**أيما إهابٍ دُبغ فقد طَهُرَ**»(1). وأكثر أحكام الشرع قد خرجت على أسبابها باتفاق العلماء؛ كقوله تعالى: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ...** ﴾ الآية [المائدة: ٣٨]. فإنها نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، ونزلت آية الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونزلت آية العضل في قوله تعالى: ﴿ **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ** ﴾ [البقرة: ٢٣٢] في معقل بن يسار حينما عضل أخته عن مراجعة بعلها، وكلُّ هذه الأحكام واردةٌ على العموم؛ وذلك لأن الحُجَّة إنما هي في حكم الشارع، لا في السبب الخاص، ومن أجل ذلك صحَّ خروجُ الجواب عن سَنَن السؤال إذا كان السبب الخاص سؤالًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ...** ﴾ الآية [البقرة: ٢١٥]. وقوله تعالى: ﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ** ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وحكم الشارع وارد على العموم دائمًا دون تقيُّد بسبب الورود، إلا أن تقومَ القرائنُ على خصوص الحكم بالسبب؛ كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي بردة لما ضحى بالجذعة: «**تجزئك**»(2)، وقوله لعبد الرحمن بن عوف: «**البس الحرير**»(3).



(١) [أخرجه البخاري (٧/ ٩٦، رقم ٥٥٣٢)، ومسلم (١/ ٢٧٧، رقم ٣٦٦)، والترمذي (٤/ ٢٢١، رقم ١٧٢٨) واللفظ له. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (٢/ ١٧، رقم ٩٥٥). تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري (٤/ ٤٢، رقم ٢٩١٩)، ومسلم (٣/ ١٦٤٦، رقم ٢٠٧٦). تحقيق].

القاعدة الثانية

أن الشريعة أتت بجوامعِ الكلم وألفاظِ العموم التي يدخل تحتها كثيرٌ من الأفراد والأنواع والأجناس؛ كقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كلُّ مسكرٍ حرامٌ**»[(١)] فأدخل العلماءُ تحت هذا العموم: الحشيشة، والبنج، وسائر ما يُسْكر، وقوله: «**كلُّ عملٍ ليس عليه أمرُنا فهو ردٌّ**»[(٢)]، «**كلُّ قرضٍ جرَّ نفعًا فهو ربًا**»[(٣)]، «**كلُّ شرطٍ ليس في كتابِ الله فهو باطلٌ**»[(٤)]، «**كلُّ المسلمِ على المسلمِ حرامٌ: دمُه، ومالُه، وعِرْضُه**»[(٥)]، «**كلُّ أحدٍ أحقُّ بماله من ولده ووالده وسائرِ النَّاسِ أجمعين**»[(٦)]، «**كل محدثةٍ بدعةٌ، وكل بدعةٍ ضلالةٌ، وكل ضلالةٍ في النَّارِ**»[(٧)]، ومن الآياتِ قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١] فدخل في الخمر كلُّ مسكرٍ، جامدًا كان أو مائعًا، من العنبِ أو غيره، ودخل في الميسر أكْلُ أموالِ الناسِ بالباطل، ودخل فيهما تحريم كل عمل يوقع العداوة والبغضاء ويصدُّ عن ذكر الله وعن الصلاة، ودخل في قوله تعالى: ﴿قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ [التحريم: ٢] كلُّ يمينٍ منعقدة، ودخل في قوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] تحريم عموم ما صدقت عليه

---

(١) [أخرجه البخاري (٥/ ١٦١، رقم ٤٣٤٣)، ومسلم (٣/ ١٥٨٥، رقم ١٩٩٩). تحقيق].

(٢) [أخرجه مسلم (٣/ ١٣٤٣، رقم ١٧١٨) بلفظ: «**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**». تحقيق].

(٣) [أخرجه البيهقي (٥/ ٥٧٣، رقم ١٠٩٣٣)، وابن أبي شيبة (٤/ ٣٢٧، رقم ٢٠٦٩). تحقيق].

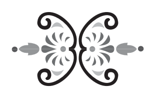
(٤) [أخرجه البخاري (٣/ ٧٣، رقم ٢١٦٨)، ومسلم (٢/ ١١٤٢، رقم ١٥٠٤). تحقيق].

(٥) [أخرجه مسلم (٤/ ١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤). تحقيق].

(٦) [أخرجه سعيد بن منصور (٢/ ١٤٦، رقم ٢٢٩٣) ولفظه: «**كل أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين**». تحقيق].

(٧) [أخرجه مسلم (٢/ ٥٩٢، رقم ٨٦٧)، والنسائي (٣/ ١٨٨، رقم ١٥٧٨) واللفظ له. تحقيق].

هـذه المحرمـات، ودخل في قوله تعالـى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] كل جـرح يمكـن القصاص فيه مفهومًا مـن لفظ القصاص الدال علـى المماثلة، ودخـل في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ [البقـرة: ٢٣٣] وجوب نفقة الطفل وكسـوته ونفقة مرضعتـه على كل وارث قريب أو بعيد، ويؤخـذ من قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] جميع حقوق النسـاء على الرجـال، وحقـوق الرجال على النسـاء المنصوصـة في الشـريعة، ودخل في قوله تعالـى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقـرة: ١٩٤]، ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦] جميـع الجنايات وعقوباتها حتى اللطمة والصفعـة، ودخل في قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٥] كلُّ طيـب من المطاعمِ والمشـاربِ والملابـسِ والفروج، وقِسْ على هذا سـائرَ أحكامِ الشريعةِ المقرونة بألفاظ العموم، أو المفهوم عمومها بالسياق، أو التعليل بعلة عامة، أو القرائن.



القاعدة الثالثة

أن الشريعة قد أقرَّت الاجتهادَ والقياسَ والعمل بهما فيما لم يَرِدْ فيه حكمٌ من الكتاب والسُّـنَّة، وأكثر أحكام الشريعة الجزئية داخلةٌ في باب الاجتهاد والقياس، والمراد اجتهاد من توفرت فيه شروط الاجتهاد من العلم بالكتاب والسُّنَّة ومقاصدِ الشـريعة وغير ذلـك، وكذلك يراد من القياسِ القيـاسُ الصحيحُ الذي لا يناقضُ شـيئًا ممـا ورد في الكتاب والسُّـنَّة، وقـد كان أصحابُ رسـولِ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجتهـدون في الأمور، ويقيسـون بعـضَ الأحكامِ علـى بعضٍ، ويعتـبرون النظيرَ بنظيرِه، وقد أقرَّ رسـولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سـعدَ بنَ معاذٍ على حكمه في بني قريظة برأيه، وقال: «**لقد حكمتَ بحكم الله من فوق سـبع سماوات**»(١)، وأمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ألا يصلـيَ أحـدٌ العصر إلا في بنـي قريظة، فاجتهد بعـضُ الصحابة وصلَّاها في الطريقِ؛ نظرًا إلى معنى الأمر، وهو النهوض بالسفر، وأخَّرَهَا آخرون إلى بني قريظة فصلاها ليلًا؛ نظرًا إلى اللفظ، فلم يعنف رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واحدةً من الطائفتين(٢) .

وقتل أبو قتادة قتيلًا في غزوة حنين، فاسـتحق سَـلَبَه، فآتى رسـول الله، فقال رجل من القوم لرسـول الله: سَـلَبُ هذا القتيل عندي، فأَرْضِهِ عني، فقال أبو بكر: لَاهَا اللهِ إذًا، لا يَعْمِدُ إلى أسد من أسود الله يقاتلُ عن الله ورسوله، فيعطيك سَلَبَه، فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**صدق**»(٣)، وهذا إقرارٌ منه لرأي أبي بكر.

ولقد اجتهد رسـولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من نفسـه في بعضِ الأمور حتى عاتبَه ربُّـهُ علـى ما فعل باجتهـاده في الإذن لبعـض المنافقين بالتخلُّف عـن غزوة تبوك في قولـه تعالـى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبـة: ٤٣]، وفي قبول الفدية في أسـارى بدر؛ حتى لقـد نزل في ذلك قولُه تعالى: ﴿ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَـبَقَ

(١) [أخرجه البخاري ٥/ ٣٥ رقم ٣٨٠٤ بلفظ: «**حكمت بحكم الله، -أو: بحكم الملك-**». تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٢/ ١٥ رقم ٩٤٦. تحقيق].
(٣) [أخرجه مسلم (٣/ ١٣٧٠، رقم ١٥٧١). تحقيق].

﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]. ولما كان عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون إليه في غلام ادَّعاه كلٌّ منهم، فأقرع بينهم، وجعل الغلامَ للقارع، وعليه للآخرين ثلثي الديةً، فلما بلغ رسولَ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضحك من قضاء عليٍّ حتى بدَتْ نواجذُه[1]، وهذا إقرارٌ منه لقضائه.

وخرج صحابيان في سفر وليس معهما ماء، فصليا بالتيمم، ثم حضر الماء في الوقت، فأعاد أحدُهما، ولم يُعِدِ الآخرُ، فصوبهما رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقال للذي لم يُعِدْ: «**أصبتَ السُّنَّة وأجزأتك صلاتُك**»، وقال للآخر: «**لك الأجر مرتين**»[2].

وأقرَّ رسولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُجَزِّزًا الْمُدْلِجِيَّ القائف على حكمه بأن أقدام زيد وأسامة ابنه بعضها من بعض، وكان زيدٌ أبيضَ، وابنُه أسامةُ أسودَ، حتى لقد برقت أساريرُ وجهه بشرًا وسرورًا إلى السيدة عائشة وهو يخبرها الخبر[3]، وقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكُ صوابًا فمن الله، وإن يكُ خطأً فمني ومن الشيطان، أراه ما عدا الوالد والولد، فلما استخلف عمر قال: إني لأستحيي من الله أن أردَّ شيئًا قاله أبو بكر[4].

وقال الشعبي عن شريح قال: قال لي عمر: اقضِ بما استبان لك من قضاء رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله، فاقضِ بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمةُ المهتدين فاجتهد رأيك واستشِرْ أهلَ العلم والصلاح[5].

(١) [أخرجه البيهقي (١٠/ ٤٥١، رقم ٢١٢٨٦). تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود (١/ ٩٣، رقم ٣٣٨)، والنسائي (١/ ٢١٣، رقم ٤٣٣). تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري (٨/ ١٥٧، رقم ٦٧٧٠)، ومسلم (٢/ ١٠٨١، رقم ١٤٥٩). تحقيق].
(٤) [أخرجه الدارمي (٤/ ١٩٤٤، رقم ٣٠١٥)، والبيهقي (٦/ ٣٦٦، رقم ١٢٢٦٣). تحقيق].
(٥) [إعلام الموقعين ٢/ ١٥٦. تحقيق].

ومن هنا يعلم أن الشريعةَ توافقُ القانونَ في أن القضاء مصدر من مصادرِ التشريع، كما هو الشأن في بلاد إنكلترا وغيرها، وقال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى يومنا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمرِ دينهم. قال: وأجمعوا أن نظيرَ الحقِّ حقٌّ، ونظيرَ الباطلِ باطلٌ؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها[1]. اهـ.

ومن القياسِ المجمَع عليه قياسُ المحصنين على المحصنات في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً...﴾ الآية [النور: ٤]، وقوله في الإماء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، وقاس الجمهور القتلَ الخطأ على القتل العمد في جزاء صيد الحرم في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا...﴾ الآية [المائدة: ٩٥] ودخلت الكتابيات قياسًا على المؤمنات في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وأجمعوا على توريثِ البنتين الثلثين قياسًا على الأختين، وقياس المظاهرة بالبنت على المظاهرة بالأم.

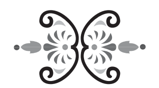
ولم يفهم من الأدلة السابقة قصر الاجتهاد والقياس على زمن الرسول أو الصحابة، فكان ظاهر عموم هذه الأدلة جواز الاجتهاد والقياس في كل عصر وزمان، وهذا هو المعقول؛ فإن قواعدَ الشريعةِ الكليةَ تنطبقُ على كل زمان بحسبه، ومن أجل ذلك كانت كلية، وتطبيقها إنما يكون بطريق الاجتهاد والقياس؛ لاستخراج الأحكام الملائمة للحوادث التي ليس فيها نصٌّ شرعيٌّ، واشتقاقها من مصادرِ الشريعة وأصولها، فما قيل من سدِّ بابِ الاجتهاد ممنوعٌ؛ بل تأباه روحُ الشريعة ومقاصدُها من انطباقها على كل زمان ومكان؛ اتباعًا لعموم

(١) [جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٧٢ رقم ١٦٤٨. تحقيق].

رسالته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لجميع الخلق في جميع الأزمنة والأمكنة، على أنَّ سدَّ بابِ الاجتهاد يقصر انطباق الشريعة على عصر خاص وأمكنة خاصة، فكان من أجل ذلك قولًا منبوذًا.

القياس في القانون

القياس في القانون قاعدةٌ من قواعدِ تفسيرِ النصوصِ القانونية، وهو قياس الأحوال التي ليس فيها نص على الأحوالِ التي فيها نص؛ وذلك مثل المادة (٢٢٩) عقوبات، ونصُّها: لا يحكم بعقوبة ما على من يسرق إضرارًا بزوجه أو زوجته أو أصوله أو فروعه. فقاست المحاكم النصب والخيانة على السرقة بجامع سلب المال. ومثل المادة (٢٢٧) مدني، ونصها: المحررات غير الرسمية تكون حُجَّةً على المتعاقدين بها ما لم يحصل إنكار الكتابة أو الإمضاء. فقاست المحاكم الختم والبصمة على الإمضاء لقيامهما مقامه؛ فالقياسُ في الشريعة ليس وسيلةً لتفسيرِ النصوصِ كما هو في القانون؛ بل هو أصل مستقل بنفسه يُتخذ معوانا على إنشاء نصوص مستقلة بذاتها عن النص الذي هو الأصل؛ فمثلًا إذا قِيس النبيذُ على الخمر بجامع الإسكار، وكان النص في الأصل: «الخمر حرام يجب اجتنابها» نشأ بالقياس ثبوت حكم الأصل للفرع بنص مستقل عن نص الأصل، فيقال: النبيذ حرام يجبُ اجتنابُه، ويصير ذلك حكمًا شرعيًّا ونصًّا من النصوص الشرعية، أما القياس في القانون فيجعل الحالة التي لا نص فيها تابعةً للحالة التي فيها نص، ومشمولة بحكمها، ولا ينشأ لها بهذا القياس نصٌّ مستقلٌّ عن نص الأصل، فالقياس في القانون يشبه الفحوى في الشريعة أو مفهوم الموافقة الآتي.



القاعدة الرابعة

من القواعدِ الشرعيةِ التي تعين على انفساح الشريعة واتساع متناولها المفهوم، وهو قسمان:

(١) مفهوم الموافقة.

(٢) ومفهوم المخالفة.

١- فمفهوم الموافقة -وهو المسمّى بالفحوى-:

دلالةُ لفظِ المنطوق الشرعي على ثبوتِ حكم للمسكوت لفهم معنى الحكم بمجرد فهم اللغة، واشترطت الشافعية في هذه الدلالة أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ كدلالة قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب، فإنه يفهم لغةً أن عِلَّة النهي الإيذاء، والضرب أبلَغُ في الإيذاء من التأفُّف للوالدين، ولم يشترط ذلك الحنفية؛ فجعلوا المسكوت الأولى بالحكم من المنطوق والمساوي له فيه سواء، ولذلك أوجبوا الكفارة بالأكل عمدًا في نهار رمضان بنص وجوبها بالجماع في قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأعرابي الذي قال: جامعتُ أهلي في نهار رمضان: "**أعتق رقبة**"[١]؛ لأن معنى الحكم -وهو الجناية الكاملة على صيام الشهر المبارك- متحقق على سواء في الجماع وفي الأكل عمدًا، ومن المساوي فهم تحريم إحراق مال اليتيم بدلالة تحريم أكله بغير حق في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗا ﴾ [النساء: ١٠] يفهم أن المعنى لغةً هو إتلافُ مالِ اليتيم، فيكون هذا المعنى المفهوم من النص باللغة كالعنوان له ليدخل في النص كلُّ ما تحقق فيه هذا العنوان، ويكون ثبوتُه بدلالة هذا النص لا بالقياس.

(١) [أخرجه البخاري (٣/ ٣٢، رقم ١٩٣٦). تحقيق].

٢- ومفهوم المخالفة هو:

دلالةُ لفظِ المنطوق في غير محل النطق على ثبوت حكم للمسكوت مخالف لحكم المنطوق، وهو خمسة أقسام:

(أ) مفهوم الصيغة: وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم لما لم يكن فيه الوصف المنطوق كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن الوصف بالمؤمنات يدلُّ على عدم حل غير المؤمنات.

(ب) مفهوم الشرط: وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم المعلق على شرط لما انعدم فيه الشرط؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فإنه يدلُّ على أن المدين إذا لم يكن ذا عسرة بل موسرًا لا ينْظَر بدينه.

(جـ) مفهوم الغاية: وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم لما وراء الغاية؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإنه يدلُّ على أنها بعد نكاحِ زوجٍ غيرِه تحلُّ.

(د) مفهوم العدد: وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم لما زاد على العدد المنطوق؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فإنه يدلُّ على عدم وجوب الزيادة على ثمانين في حد القذف.

(ه) مفهوم اللقب: وهو دلالة تعليق حكم باسم جامد على نفي الحكم عما عداه؛ مثل: «في الغنم زكاة» فإنه يدلُّ على أن غيرَ الغنم لا زكاةَ فيها، وإذا ثبتت الزكاة في غير الغنم شرعًا، فإنما ذلك بدلالة منطوق لا يقوى المفهوم على معارضته، وأنكر الحنفية مفهوم المخالفة بأقسامه.

المفهوم في القانون:

أو الاسترشاد بالحكمة والغرض المقصود من النص:

وهو أيضًا قاعدةٌ من قواعدِ التفسيرِ في القانون، وهو استنباط معنًى ينحصرُ فيه الغرضُ المقصودُ من النص القانوني؛ مثل كلمة «ليل» الواردة في المواد: (٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤) الخاصة بالسرقة، ومادة (٣١٠) الخاصة بقتل المواشي، فإنه لا يقصد بها الليل الفلكي من الغروب إلى الشروق؛ بل يقصد بها الظلام الحالِك الذي يغلب ألا يتمكن المسطو عليه فيه من الاستغاثة، فإن القانون ينقُل السرقة في هذه الحالة من جنحة إلى جناية، وعلى ذلك فالسرقةُ التي تحدث بعد الغروب ببرهةٍ قليلةٍ تعتبر أنها ارتُكبت نهارًا.

وهذا المفهوم يشبه القياس في الشريعة في أن المعنى المستنبط هو المؤثر في الحكم وإن خالف المقيس ظاهر النص؛ فكما أن الإسكار هو المؤثر في حرمة الحشيشة وإن كانت الحشيشة تخالف اسم الخمر الوارد بها النص، كذلك ارتكاب السرقة بعد الغروب بفترةٍ يسيرةٍ أو قبلَ الشروق ببرهةٍ قليلةٍ يؤثِّرُ في جعلها مرتكَبةً نهارًا؛ أي جنحة، وإن كان ذلك يخالف ظاهر نص «الليل» الذي يبتدئ من الغروب إلى الشروق، وخلاصة ذلك أن ينظر إلى معنى النص دون التقيُّد بلفظه، لهذا سنقابلُه بالمبحث الذي يليه.

النظر إلى المعنى أو التقيُّد بالنص في الشريعة:

التحقيقُ في هذه المسألة أن أحكامَ الله دائرةٌ بين العبادات والعادات، أما العباداتُ فإنها وإن كانت معللةً بالغايات المحمودة من القربى إلى الله بلزوم طاعته واجتناب معصيته -ليست معللةً بالمعاني المقصودةِ منها التي تتعدَّى بالحكم إلى غيرها كما في العادات، وعلى هذا فتلمُّس استنباط المعاني للعبادات تكلُّفٌ لا حاجةَ إليه، فمن قائل: إن للصلاة معنى الخضوع لله والخشوع لذاته، وفي الصوم انكسار النفس وتسكين الشهوة، وفي الوضوء نظافة ونشاط، وفي أفعال الصلاة

رياضة بدنية وتقوية للأعصاب، وإنما كان هذا تكلُّفًا؛ لأن هذا المعنى المستنبَط إما أن يمكن تعديته، ففي اعتباره مصلحةٌ ونفعٌ للعباد، وإما ألا يمكن، فاعتباره تكلُّفٌ محض كالخشوعِ المعللةِ به الصلاةُ، فإن المكلَّف إذا أتى بهذا الخشوع دون الأركان المعروفة لا يكون آتيًا بالصلاة ولا مسقطًا عن ذمته فرضها، فمن الكفر المقرون بالجهل ما يذاع عن تركيا الآن من ذهاب بعض المفكرين هناك إلى تغييرِ أركانِ الصلاةِ بما يلائم العصر الحاضر في زعمهم، وأن وضْعَ الجبهة على الأرض ليس فيه كرامةٌ لوجه الإنسان، وقد تلوثه جراثيم الأرض، ونسوا أن في هذا كلَّ الكرامة؛ إذ ليس أكرم لوجه الإنسان من إذلالِه في سبيلِ الله وابتغاء وجهه تعالى إن كانوا يعقلون، هذا إن جاريناهم على تعليل العباداتِ بالمعنى، وليس الأمر كذلك؛ فإن من أمسك عن الطعام دون الشراب فحصل له بذلك انكسار للنفس وتسكين للشهوة لا يعدُّ صائمًا لأنه حصل له المعنى المقصود من الصوم، وكذلك من تنظف بلا استكمالِ شروطِ الوضوء، فلا يعدُّ متوضئًا، نعم تحدث هذه المعاني للعبادات غير مقصودة بالقصد الأول منها، وقد تكون مقصودة بالقصد الأول كما في قول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من استطاع الباءة فليتزوَّج، ومن لا فعليه بالصوم فإنه له وجاء**»[1] فإن المقصود بالقصد الأول هنا تسكين الشهوة، ولكن لا تعدُّ هذه المعاني [عللا][2] متعدية يتعدى الحكم بتعديتها كما في العادات، ومن أجل ذلك مال الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ إلى التقيد في العبادات بالنص؛ فاعتبر مجرد العدد في الكفارات؛ فلا يجزئ عنده في الكفارة إلا إطعام العدد المنصوص عليه، ولا يجزئ إلا إخراج المقدار المنصوص في هذا الطعام، واعتبر في رفع الأحداث النية والماء المطلق وإن وقعت النظافة بدون ذلك، وقال: إنه لا يقوم في الصلاة مقام التسليم والتكبير غيرهما من الخروج بالصنع

---

(١) [أخرجه البخاري (٣/ ٢٦، رقم ١٩٠٥)، ومسلم (٢/ ١٠١٨، رقم ١٤٠٠) ولفظ البخاري: «**من استطاع الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء**». تحقيق].

(٢) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

أو التكبير بالفارسية كما هو جائز عند الحنفية؛ لأنهم يقولون: إن اعتبار المعاني قد وقع في بعض العبادات شرعًا لكونها معقولة المعنى، وما كان معقول المعنى من العبادات صحَّ تعدية معناه، فلم يعتدوا بالنية في رفع الأحداث، واعتبروا سدَّ الحاجة في الزكوات، فكانت قيمتُها هي الواجبةَ الأداء عندهم، إلى غير ذلك.

أما العادات فقد غلب فيها رعاية المعاني، فقال فيها مالك بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان، وقال: إنه تسعة أعشار العلم. وذلك لأن المقصود في العبادات جهة التعبد، وفي العادات جهة المعاني، فالمعنى إن كان معلومًا من النص فظاهرٌ أن الشارع أراد تعليل هذا النص وتعديته عن محله؛ كما في قول الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم الأحزاب: "**ألا لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة**"[1]، فإنه ليس المقصود بهذا النهي ترك الصلاة كما هو ظاهر النص؛ بل المعنى المقصودُ منه الاجتهادُ في السفر، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] فليس المقصود ظاهر النص من ترك البيع حين النداء لصلاة الجمعة؛ بل المعنى المرادُ به السعي إلى الصلاة ومبادرتها، ومن أجل النظر إلى المعنى لا إلى ظاهر النص لا يقع البيعُ حين النداء للجمعة باطلًا، أما إذا لم يكن المعنى معلومًا من النص فيلزم النظر[2] دون تعدية معناه؛ لعدم الدليل على ذلك، أو للقطع بعدم تعديته بدليل عدم التعليل، ولو أراد الشارع تعديته لعلله بمعنى. هذا رأي صاحب الموافقات، مع العلم بأن العلَّة المستنبطة بالاجتهاد تتعدَّى شرعًا.



(١) [أخرجه البخاري (٥/ ١١٢، رقم ٤١١٩) بلفظ: "**لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة**". تحقيق].
(٢) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

القاعدة الخامسة:

باب سد الذّرائع

من قواعدِ الشريعةِ التي يعتمدُ عليها في صلاحها لكل زمان ومكان بابُ سدِّ الذَّرائع، وهي الوسائلُ التي تفضي إلى مصلحة أو إلى مفسدة يعتبرهما الشرع كذلك، فتعطى حكم ما تؤدي إليه من حرمة، أو كراهة، أو وجوب، أو ندب، أو إباحة، وهي أربعة أقسام:

(١) وسيلة موضوعة في الشرع للإفضاء إلى مفسدة: كالزنا الذي اعتبره الشرع وسيلةً إلى مفسدةِ اختلاطِ الأنساب، وكشُرب المسكر المؤدي إلى السُّكر، وكالقذف المؤدي إلى مفسدة الفرية.

(٢) وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى مفسدة: كالنكاح إذا قصد به التحليل؛ فإنه وضع وسيلة إلى المباح، ولكن قصد به التوسل إلى مفسدة التحليل، وقد قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لعن الله المحلل والمحلل له**»[١]، وكالبيع إذا قصد به الربا، فإنه وضع لمباح، فعدل به إلى مفسدة الربا.

(٣) وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى مفسدة، ولكنها مفضية إليها غالبًا: كالصلاة في أوقات النهي، وسب آلهة المشركين المؤدي غالبًا إلى سب الله عدْوًا بغير علم، ومن هذا القسم تزيُّنُ معْتدَّةِ الوفاة المؤدي غالبًا إلى مفسدة الخطبة في العدة.

(٤) وسيلة موضوعة للمباح وقد تؤدي إلى المفسدة، ولكنَّ مصلحتَها أرجحُ من مفسدتها: كالنظرِ إلى المخطوبة، والمُسْتَامَة، والمشهودِ عليها، ومن يعاملها، فإن مصلحة الترغيب في النكاح وعدم الغرر في البيع وصحة الشهادة والمعاملة أرجحُ من مفسدة النظر إلى الأجنبية.

(١) [أخرجه أبو داود (٣/ ٤٢٠، رقم ٢٠٧٦)، والترمذي (٣/ ٤١٩، رقم ١١١٩)، وابن ماجه (١/ ٦٢٢، رقم ١٩٣٥). تحقيق].

فالقسم الأول جاءت الشريعةُ بمنعه كراهةً أو تحريمًا بحسب درجته في المفسدة، والقسم الأخير جاءت الشريعةُ بإباحته أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجته في المصلحة، والقسمان الوسط جاءت الشريعةُ بالمنع فيهما، وقد استدلَّ ابن القيم في إعلام الموقعين على منعهما في الشرع بتسعة وتسعين وجهًا، نذكر منها ما يلي:

أولًا: قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾ [النور: ٣١] نهى عن ضرب الرِّجْل وإن كان مباحًا في ذاته؛ لئلا يكونَ ذريعةً إلى إثارةِ الشهوةِ في الرجال بما يسمع من صوت الخلخال.

ثانيًا: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((**من الكبائرِ شَتْمُ الرجل والديه، قالوا: يا رسول الله، وهل يشتمُ الرجلُ والديه؟! قال: نعم، يسبُّ أبا الرجل فيسب أباه، ويسبُّ أمَّه فيسب أُمَّه**))[(١)] فجعل الرجل سابًّا لأبويه بتسبُّبه في ذلك وتذرُّعه إليه، وهو مفضٍ إلى الفساد غالبًا.

ثالثًا: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكفُّ عن قتل المنافقين مع كونه مصلحةً؛ لئلا يكونَ ذريعةً إلى تنفير الناس منه وقولهم إن محمدًا يقتل أصحابه[(٢)]، فهذا أيضًا من المباح المفضي إلى الفساد غالبًا.

رابعًا: تحريم الجمع في النكاح بين المرأة وعمتها، أو المرأة وخالتها؛ لأنه ذريعةٌ إلى قطيعة الرحم، لقول رسول الله: ((**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**))[(٣)].

خامسًا: نهى الشارع عن خِطبة الرَّجُل على خطبة أخيه، وسَوْمِه على سَوْمِ أخيه؛ لئلا يكون ذريعةً إلى التباغُضِ وتنافُرِ النفوس.

---

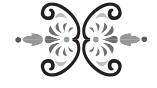
(١) [أخرجه البخاري (٨/ ٣، رقم ٥٩٧٣)، ومسلم)١/ ٩٢، رقم ٩٠) واللفظ له. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (٦/ ١٥٤ رقم ٤٩٠٥)، ومسلم (٤/ ١٩٩٨ رقم ٢٥٨٤). تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو داود (٢/ ٢٢٤، رقم ٢٠٦٧)، والترمذي (٣/ ٤٢٤، رقم ١١٢٥)، والطبراني في الكبير (١١/ ٣٣٧، رقم ١١٩٣١) واللفظ له. تحقيق].

سادسًا: نهى الشارعُ عن احتكارِ الأقواتِ[1]؛ كيلا يكون ذريعةً إلى غلائها على الناس.

سابعًا: نهى الشارع عن بيعِ الثمار قبل بُدُوِّ صلاحها[2]؛ لئلا تكونَ ذريعةً إلى أكْلِ مالِ المشتري بغير حق إذا تلفت الثمرة أو منعها الله بأي آفةٍ.

ثامنًا: نهى الشارع عن بيعِ السلاح في زمن الفتن[3]؛ لئلا يكون وسيلةً للإعانة على معصية، ويدخل في هذا المعنى كلُّ بيع أو إجارة أو معاوضة تؤدي إلى المعاونة على الإثم والعدوان: كبيع السلاح للأعداء والبغاة وقُطَّاع الطرق.

وبابُ سدِّ الذَّرائع هذا قال عنه ابنُ القيم الجوزية: إنه أحد أرباع الدين[4]؛ وذلك أن الدين أمْرٌ ونهيٌ، وكلٌّ منهما إما مقصود بذاته، أو وسيلة إلى المقصود بالمفسدة أو المصلحة، فصار سدُّ الذَّرائع إلى المفسدة أحدَ أرباعِ الدين.



(١) [أخرجه مسلم (٣/ ١٢٢٨، رقم ١٦٠٥). تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري (٣/ ٧٧، رقم ٢١٩٤)، ومسلم (٣/ ١١٧٤، رقم ١٥٣٦). تحقيق].
(٣) [أخرجه البزار (٩/ ٦٣، رقم ٣٥٨٩)، والطبراني (١٨/ ١٣٦، رقم ٢٨٦)، والبيهقي (٥/ ٥٣٥، رقم ١٠٧٨٠). تحقيق].
(٤) [إعلام الموقعين ١/ ٥٧. تحقيق].

القاعدة السادسة:

السياسة الشرعية

مما يُعِين على نمو الشـريعة واستمرارِ التشريع الإسلامي السياسةُ الشرعيةُ، وهو بابٌ لا يكادُ يدَعُ شاردةً ولا واردةً من شؤونِ الناسِ ومتجدد وقائعهم ومتطور أحوالهـم، إلا جعل للشـرع عليها سـلطانًا وفيه لها حكمًا، وتسـميتُها بالسياسـة أمـرٌ اصطلاحـيٌّ، وإنما هي جزءٌ من الشـريعة وناموس الحق انشـقَّ من قواعدِها وأصولهـا، فإذا لم يكن في أمر من الأمور نصٌّ في الكتاب أو السُّـنَّة أو الإجماع أو القياس، أعْمَلَ الحاكمُ الديني فكْرَه وأجالَ اجتهادَه في قوانينِ الشريعة ونواميسِها حتى يشـتق لهذا الأمر حكمًا، والسياسـة التي هي بمحض الهوى والرأي أو التي تناقض نصًّا في الشـريعة ليست من السياسة الشـرعية في شيء؛ فالسياسةُ الشرعيةُ هي: تعرف طرق العدل وأماراته وعلاماته في أمر من الأمور التي لم يرد فيها نصٌّ شرعي بالعقل، مع الاستئناس لذلك والاستعانة عليه بأصول الشريعة ونواميسِها وأحكامها، وقد تقدَّم فيما أسـلفنا أن السياسة الشرعية نوعٌ من المصالح المرسلة الداخلة في باب القياس، ودخولها في القياس تسـامح؛ لأنه لا ينطبق عليها قواعدُ القياس حقًّا، ولكن لما كانت تقسـيماتُ القياس التـي أوردها الأصوليون ضبطًا لقواعدِه تشـملُ المصالحَ المرسلة، وكان الشبه قويًّا بينها وبين السياسة الشرعية، قلنا: إنها جزءٌ منها، فهي داخلةٌ في القياس، ولا تشـذُّ عن الشـريعة حين نحصرها ونرجع أحكامَها إلى الأصولِ الأربعة.

قالوا: وقد ثبت ورود السياسة الشرعية عن رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعمل بها أصحابُه رضوان الله عليهم؛ فحَبَسَ رسـولُ الله في تهمة[1]، وعاقب في تهمة لما ظهـرت أمارات الريبة على المتهم مـن غير حاجةٍ إلى البينة الشـرعية المعروفة،

---

(١) [أخرجه أبو داود (٣/ ٣١٤، رقم ٣٦٣٠)، والترمذي (٤/ ٢٨، رقم ١٤١٧)، والنسائي (٨/ ٦٧، رقم ٤٨٧٦) بلفظ: «**أن رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حبس رجلا في تهمة، ثم خلى سبيله**». تحقيق].

ومَنَعَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الغالَّ من الغنيمة سهمَه[1]، ولعل عدَّهم هذا من السياسةِ الشرعية ولم يعدوه من السُّنة -والرسول مشرع- لأن ذلك كان بمحض اجتهاده على خلاف المنصوص في الكتاب، وأرى اجتهاده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من السُّنَّة لا من السياسة الشرعية، ومثالُ عملِ الصحابة بالسياسة الشرعية تحريقُ عمرَ بنِ الخطاب حانوت الخمَّار[2]، وتحريقُه قريةً يُباع فيها الخمر[3]، وأَمْرُهُ بتحريقِ قصرِ سعدِ بن أبي وقَّاص لما احتجب فيه عن الرعيَّة[4]، وحَلْقُهُ رأسَ نصرِ بن الحجاج ونفْيُه وضرْبُه لما كان فتنةً للنساء بجمال وجهه الذي قال فيه بعضُ الناس: إنه كان قمرًا بليل، فلما حلق صار قمرًا بلا ليل[5]، ومن ذلك ضرْبُ عمرَ صبيغًا بالدرة لما تتبَّع المتشابه من القرآن وأخَذَ يلحُّ في السؤال عنه؛ لئلا يوقعَ النفوس في الفتنة، ويضلل العقول في أمور استأثر الله بعلمها[6]، وقد حدَّ أصحابُ رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الزنا بمجرد ظهور الحَبَل[7]، وفي الخمر بالرائحة والقيء[8]، ولا ريبَ أن الحَبَل والرائحةَ أبْلَغُ في الدلالة وأقوى من البينة الشرعية، وهذا هو الدليلُ الماديُّ المعتبَر في القانون، وقد حرَّق أبو بكر اللوطي[9]، وحكم عليٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بإلقائه من شاهق على رأسه، ومن ذلك تحريقُ عثمانَ المصاحفَ المخالِفَةَ للمصحف الذي جمع الناس عليه وهو بلغة قريش[10]، وقد منع عمرُ بيعَ أمهات الأولاد، وكُنَّ يُبَعْنَ في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وشطرًا

(١) [الطرق الحكمية ص١٤. تحقيق].
(٢) [أخرجه عبد الرزاق (٩/ ٢٢٩، رقم ١٧٠٣٥). تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو عبيد في الأموال ص١٢٥ عن أمير المؤمنين علي ولم نجد شيئا عن أمير المؤمنين عمر. تحقيق].
(٤) [أخرجه أحمد (١/ ٣٢٦، رقم ٣٩٠). تحقيق].
(٥) [أخرجه أبو نعيم في الحلية (٤/ ٣٢٢). تحقيق].
(٦) [أخرجه أحمد في فضائل الصحابة (١/ ٤٤٦، رقم ٧١٧). تحقيق].
(٧) [أخرجه البخاري (٨/ ١٦٨، رقم ٦٨٣٠). تحقيق].
(٨) [أخرجه البخاري (٦/ ١٨٦، رقم ٥٠٠١)، ومسلم (١/ ٥٥١، رقم ٨٠١). تحقيق].
(٩) [أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٨/ ٤٠٥، رقم ١٧٠٢٨). تحقيق].
(١٠) [أخرجه البخاري (٦/ ١٨٣، رقم ٤٩٨٧). تحقيق].

من إمارته[١]، وأمضى الطلاق الثلاث دفعةً واحدةً فجعله ثلاثًا، وكان على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر وصدرًا من إمارته طلقةً واحدةً[٢].

التعزير:

التعزيرُ من السياسة الشرعية، وأهم أركانها، وأقوى دعائمها، وأكثر أفرادها، وهو: العقوبةُ على ذنب لم يجب فيه من الشارع حدٌّ ولا كفارة؛ لأن الحدَّ يغني عن التعزير، وكذا الكفارة، إلا على قول بعض الفقهاء[٣]، ومثال ما فيه التعزيرُ سرقةُ القليلِ الذي لا قطعَ فيه، واليمين الغموس عند أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، والنظرُ إلى المرأة الأجنبية بريبة، ونحو ذلك، فيسوغُ فيه التعزيرُ وجوبًا عند أكثرِ الفقهاء، وجوازًا عند الشافعي[٤]، وفي مقدار التعزير أقوال:

(١) ألَّا يُبْلَغَ بالتعزيرِ في معصيةٍ من المعاصي الحدُّ الذي يجبُ في نوعها؛ فلا يُبْلَغُ في التعزير على النَّظَرِ واللمس حدُّ الزنا، ولا في التعزيرِ على سرقةِ ما دون النصاب حدُّ السرقة، ولا على الشتم بدون القذف حدُّ القذف، وهذا قولُ طائفةٍ من أصحاب الشافعي وأحمد[٥].

(٢) ألَّا يُبْلَغَ بالتعزير أدنى الحدود التي جاءت بها الشريعة؛ وذلك إما أربعون سوطًا إذا اعتبرنا أدنى حد للرقيق، وإما ثمانون إذا اعتبرنا أدنى حد للحُر، وهذا قولُ كثيرٍ من أصحاب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة[٦].

---

(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٨٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم (٢/ ١٠٩٩، رقم ١٤٧٢).تحقيق].
(٣) [تبيين الحقائق ١/ ٣٢٩، وروضة الطالبين ١٠/ ١٧٤، والمغني ٩/ ١٦٥، والإنصاف ١٠/ ٢٤٠. تحقيق].
(٤) [البحر الرائق ٥/ ٤٦، والمغني ٩/ ١٧٦، والحاوي الكبير ١٣/ ٤٢٧. تحقيق].
(٥) [المهذب ٣/ ٣٧٤، والمغني ٩/ ١٧٦. تحقيق].
(٦) [الجوهرة النيرة ٢/ ١٦٢، وكفاية النبيه ١٧/ ٤٤١، والإنصاف ١٠/ ١٥٧. تحقيق].

(٣) ألا يزيدَ التعزيرُ على عشرة أسواط[١]، وهذا أحد الأقوال في مذهب أحمد وغيره[٢].

(٤) وهذا هو القول الأخير، وهو أصحُّ الأقوال وأليقُها لهذا الزمن، وإن كان ابن القيم جعل أصَحَّها القول الأول في الطرق الحكمية[٣]: أن التعزير إنما يكون بحسب المصلحة، وعلى قدر الجريمة، فيرجع التعزير فيه إلى اجتهاد الحاكم، ثم قيل تفريعًا على هذا الرأي: إذا اقتضت المصلحة أن يبلغ بالتعزير إلى حد القتل، فهل يجوز؟ قال بالجواز مالك وبعض أصحاب أحمد، وقد أجاز بعض أصحاب الشافعي وأحمد قتلَ الداعيةِ إلى البدعة، وقد قتل عمر بن عبد العزيز غيلان القدري[٤]؛ لأنه كان داعيةً إلى مذهب القدرية البدعي، ومشى مالك على رأي عمر بن عبد العزيز.

وإنما جعلنا هذا القول الأخير أصحَّ الأقوالِ لأن المنقولَ عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلفائه يؤيده؛ فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جلد الذي وطئ جاريةَ امرأته -وقد أحلتها له- مئة سوط[٥]، وأبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أمَرا بجلدِ مَنْ وُجد مع امرأة أجنبية في فراش واحد مئة، وضرب عمرُ من زوَّر عليه خاتمه فأخذ من بيت المال، ضربه مئةً في اليوم الأول، ثم في اليوم الثاني مئة، ثم في اليوم الثالث مئة، وعلى هذا حُمل قولُ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الثالثة -أو الرابعة- فاقتلوه**»[٦]. فالقتلُ هنا من قَبيلِ التعزير، ولو كان من قبيل الحد لأَمَرَ به في المرة الأولى.

---

(١) [في الأصل: أصوات. تحقيق].

(٢) [شرح منتهى الإرادات ٣/ ١٦٥، والقوانين الفقهية ص٢٣٥. تحقيق].

(٣) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨٣- ٢٨٤. تحقيق].

(٤) [الذي قتل غيلان القدري هو هشام بن عبد الملك إبان خلافته وليس عمر بن عبد العزيز. تحقيق].

(٥) [أخرجه أبو داود (٤/ ١٥٧، رقم ٤٤٥٨)، والترمذي (٤/ ٥٤، رقم ١٤٥١)، والنسائي (٦/ ١٢٣، رقم ٣٣٦٠)، وابن ماجه (٢/ ٨٥٣، رقم ٢٥٥١). تحقيق].

(٦) [أخرجه أبو داود (٦/ ٥٣٥، رقم ٤٤٨٥). تحقيق].

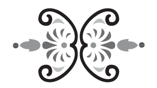
وليس التعزيرُ قاصرًا على الجلد؛ فقد يكون بالحبس، وبالنفي، وبالتعذيب، وذلك موكولٌ إلى اجتهاد الحاكم؛ أي إلى رأي الهيئة التشريعية الإسلامية وما تراه متفقًا مع المصلحة ومناسبًا لنوع الجريمة ومقدارها، وهذا القول الأخير يتمشى مع أحدثِ نظرياتِ الجريمةِ في القانون الحديث؛ حيث يجب أن يُراعَى في العقوبة مصلحةُ المجتمع، والتناسبُ مع الجريمة.

وقصارى القول أن السياسة الشرعية شطرٌ من الدين ما كانت لا تناقضُ أصلًا من أصوله، ولا تنافر حكمًا من أحكامه، وهي أكبر معوان على انطباق أحكام الشريعة على مختلف العصور، ولولاها لَمَا كان في الشريعة كفايةٌ لكثير من حاجات الناس في أمورهم الدنيوية، وَلَمَا كانت الشريعة تبيانًا لكل شيء وشفاءً لما في الصدور، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥١]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، والقول بالسياسة الشرعية يؤيده أيضًا ورودُ الرسالة لعُمُومَيْنِ:

(١) عموم التكليف بها جميع من أرسل الرسول إليهم.

(٢) وعموم تناولها جميع ما يحتاجه الناس لصلاح معاشهم ومعادهم، ولا يتمُّ ذلك إلا بالسياسة الشرعية.

وإلى هنا انتهينا من القواعدِ التي تعينُ على نمو الشريعة وسعة دائرتها.



السياسة الشرعية
وقواعد العدل والإنصاف في القانون

مما يشبه السياسةَ الشرعيةَ قواعدُ العدل والإنصاف في القانون، فكلاهما لا يلجأ إليه إلا حين لا يوجدُ نصٌّ، وكلاهما يعرف بالعقل، غير أن قواعدَ العدل والإنصاف يتعرفها القاضي [من][(١)] القانون باستلهام العقل، واستيحاء الضمير، فهي مطْلَقة لا يقيدها شيء، وليس عليها من رقيبٍ إلا ذمَّة القاضي، وهداية عقله، أما السياسة الشرعية فعليها رقيبٌ من قواعدِ الشرع ومقاصدِه ومراميه؛ فهي في مأمنٍ من نزوات النفوس، وزلات العقول، ونَزَغات الضمائرِ دون القانون.

وأصل قواعد العدل والإنصاف في القانون يرجع إلى فكرة الإغريق القائلة: إن الله الذي خلق للجماد والنبات والأفلاك والحيوان نواميسَ ثابتةً، وقواعدَ مطردةً تحدد تفاعلها ونظام حياتها، قد جعل للإنسان أيضًا قانونًا طبيعيًّا ثابتًا لا يتغير، منطبقًا على كل الأمم في كل زمان، وهذا القانون الطبيعي يحدد علاقة بني الإنسان بعضهم مع بعض، فهو القانون العادل الكامل الثابت من الأزل، ويعرف بالإلهام والعقل، وما يُسَنُّ من القوانينِ الوضعيةِ إنما يقلد به الإنسان قواعد العدل الإلهي، ويقرب ما استطاع نظامَ الإنسانِ الوضعيَّ من نظام القانون الطبيعي، وقد انتقلت هذه الفكرة من اليونان إلى الرومان، فجعلها الرومانُ عقيدةً ثابتةً من عقائدِهم، وسموها بقانون الأمم؛ أي القانون الذي ينطبق على كل الأمم في كل زمان، وجعلوا القانونَ الدوليَّ الذي يحدد علاقةَ الدول والأمم بعضهم مع بعض جزءًا من القانون الطبيعي؛ لاعتقادهم أن قواعدَه مستمدَّةٌ منه، ومن أجل ذلك سموا القانون الدولي بقانون الأمم.

---

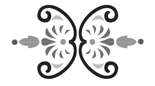
(١) [غير موجودة بالأصل. تحقيق].

وكان لفكرة القانون الطبيعي تأثيرٌ كبيرٌ على عقول المشرعين والمصلحين، فاعتمد عليها القائمون بالثورة الفرنسية في تقرير الحقوق الطبيعية للإنسان، ونص على هذه الفكرة في القانون الفرنسي في أول مادة منه ثم حذفت، لا لأنهم لا يعتقدونها؛ بل لعدم ضرورة النص عليها في قانون مسنون، ومن أنصارِ هذه الفكرة «جروشياس» الهولندي، و«بافندورف» الألماني، و«دوما» الفرنسي، غير أن مما يجعلها نظرية صرفة لا عملية ما أثبته أصحابُ النظرية التاريخية من أن القوانينَ تتغيَّر باطراد، وتنشأ تدريجيًّا، وهذا ينافي أنها مأخوذةٌ من القانون الطبيعي الذي لا يتغير، حتى لقد قال بعض العلماء الذين أَحْيَوْا هذه الفكرةَ من جديد: إن القانون الطبيعي هو مبادئُ العدل والمساواة التي تكون ميزانًا تُقاسُ به عدالةُ القوانين الوضعية، ولكن لما كانت هذه القواعدُ تتغيَّرُ وتتطوَّرُ تباعًا لرقي الأمم أو انحطاطها سموه بالقانون الطبيعي المتغير، وكأنهم عدلوا الفكرة هربًا من انتقاد التاريخيين ومصادمة الواقع؛ إذ إن قواعدَ القانون الطبيعي على أنها أزلية ثابتة، ليس لها ضوابطُ، ولا تعرفُ أحكامُها بيقين، وكلُّ من اهتدى إلى فكرة في العصر الحديث يدَّعي أنها من القانون الطبيعي، حتى لقد تضادَّت الأفكارُ والمبادئ وتضاربت مع ادِّعاء أنها من القانون الطبيعي، فقال الاشتراكيون: إن الاشتراكية من القانون الطبيعي، ونظرية رأس المال خارجةٌ على هذا القانون، وقال أصحاب رأس المال العكس، وهذا ينافي أن تكون قواعدُ القانون الطبيعي مضبوطةً معروفةً.

انطباق أوصاف القانون الطبيعي على الشريعة الإسلامية:

وبعدُ فليرجع القانونيون إلى قواعدِ الشريعة الإسلامية؛ فإنها قواعدُ القانون الطبيعي الذي ينشدونه ويَصْبُونَ إلى معرفة أحكامه، فهي قواعدُ إلهيةٌ أزليةٌ ثابتةٌ لا تتغير أصولها، ومبادئها العامة لا تتغير جزئياتها وتفاصيل أحكامها اتباعًا لتطور الأمم وتغيُّر الحوادثِ والوقائعِ في مختلف الأزمنة، وإذا أراد القاضي أن يتعرَّفَ

الحكـمَ الإلهي من قواعدِ القانونِ الطبيعي الإسـلامي في أمرٍ ليس فيه نصٌّ، وجد لهذا القانون ضوابطَ وحدودًا معروفةً توصله إلى العدل الحقيقي، وليس من هذا مـا يقولـه القانونيون من تعرف العـدل الإلهي بالإلهام والعقل مـن قواعد العدل الطبيعيـة التي يزعمونها، وليس لهـا ضوابطُ ولا أحكامٌ معروفـةٌ، ومما يحقق أن القانون الطبيعي هو الشريعة الإسلامية قولُ رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**كلُّ مولود يولـد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه**»(1) وفسـرت الفطـرة الدين الطبيعي وهو الإسلام، ويدلُّ لهذا أيضًا أنه شرع لكل زمان ومكان.



(1) [أخرجه البخاري (٢/ ١٠٠، رقم ١٣٨٥). تحقيق].

الإلغاء والنسخ في الشريعة والقانون

إلغـاء القانون هو إبطـالُ العملِ به صراحةً برفع قوَّتـه الإلزامية بقانون آخر، ونسـخُ القانون هو: إبطال العمل بنصِّه دلالة بسـنِّ قانون آخر يناقضه بألا يُستطاعَ التوفيقُ بينهما، ويترتبُ على العمل بأحدهما إبطال العمل بالآخر، فينسخُ المتأخرُ منهمـا المتقدمَ، فالنسـخ إلغـاءٌ ضمنيٌّ للقانـون، وذلك مثل الدسـتور المصري الصادر في ١٩ إبريل سـنة ١٩٢٣؛ فإنه نسـخ العمل بالقانـون النظامي الصادر في سـنة ١٩١٤ دلالةً بغير نص صريح، وإبطال العمل بالقانون المنسـوخ أو الملغى معنـاه رفع حكم القانون السـابق بالقانون اللاحق، أو هو بيـان انتهاء أمد القانون الأول، فهو يطابق النسخ الشرعي في معناه المعَبَّر عنه بأنه رفعُ الحكم الشرعي من حيث تعلُّقه التنجيزي بدليل شرعي متأخر، أو هو بيان انتهاء أمد الحكم.

والنسـخُ في كل من الشـريعة والقانون وسـيلةٌ إلى التدرُّج التشـريعي الذي تكلمنـا عنـه آنفًا، فهـو حاصل في تكويـن أحكامهما، ومن طرق السـلوك بهما في مسالكِ الكمال، غير أن النسخ في الشريعة محدودٌ بزمنِ نزولِ الأحكامِ، وموقوتٌ بحيـاة من أُنزل عليه الوحيُ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والنسـخُ في القانون غيرُ محدودٍ بزمن ولا منتـه[1] إلى وقـت، وكما أنهما يتفقـان في الحقيقة والمعنـى، تتفق أحكامهما كذلك في أمورٍ.

مواضعُ الاتفاق:

١) أن الحكـم في الشَّـريعة والقانون لا ينسـخُ إلا بالدليـل القوي أو الأقوى منه، ولا يجوزُ أن ينسـخ بالأضعف؛ فيُنْسَـخُ الكتابُ بالكتابِ، وبالسُّنَّةِ المتواترةِ والمشهورةِ، والسُّنَّةُ المتواترةُ تُنْسَخُ بالسُّنَّةِ المشهورةِ وبالمتواترةِ وبالكتابِ، ولا يجوزُ أن يُنسَـخَ الكتابُ أو السُّـنَّةُ المتواترةُ بخبر الآحـادِ؛ لضعفه، ولا بالإجماعِ والقياس، ومَنَعَ الشـافعيُّ نَسْـخَ الكتابِ بالسُّـنَّة أو العكس؛ مستدلًّا بقوله تعالى:

(١) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦] والسُّنَّة ليست خيرًا من الكتاب ولا مِثْلَه، فلا تُنسخُ أحكامُه بها بنص هذه الآية، واستدلَّ على الثاني بقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، فلا يكونُ الكتابُ رافعًا لما جاءت به السُّنَّةُ؛ بل مبينًا لها.

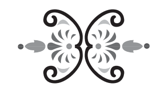
والجوابُ عن الأوَّلِ: أنَّ المرادَ بالخيريةِ في الآية الخيريةُ بالنسبة للعباد، وأن الناسخَ يكون خيرًا لمصالحهم لا الخيرية في ذات الناسخ، والسُّنَّة قد تكون خيرًا لمصالحِ الناس من الكتاب، ويجاب عن الثاني بأن المرادَ بالتبيين في الآية التبليغُ، وعلى أنه يراد به حقيقة التبيين، فالمراد التبيين في الجملة، والنسخ أيضًا مبين لانتهاء أَمَد الحكم، فلا ينافي جواز نسخ السُّنَّة بالكتاب.

كذلك القانونُ لا يُنسخ بالأضعفِ؛ فلا يجوز أن تُنسخ القوانينُ الصادرةُ من سلطةٍ تشريعيةٍ عليا بالأوامرِ واللوائحِ الصادرةِ من سلطة تنفيذية أو إدارية، ولكنْ يجوزُ أن تنسخ الأوامرُ واللوائحُ الإدارية بمثلها، وبالقوانينِ الصادرةِ من السلطة التشريعية العليا.

٢) أن كلًّا من الحكم الشرعي والقانون لا يجوزُ أن يلغى بالعادة وتَرْك الاستعمال الذي صار به إهمال القانون أو الحكم الشرعي عادةً متبعةً وعرفًا جاريًا؛ فلا يجوزُ القول بإلغاء الأحكام الخاصة بالرقيق في الشريعة الإسلامية لأن الناس تركوا الاسترقاق وصار إهمالهم له عادةً مستحكمةً، وإن كان هذا الإهمال لا ينافي روح الشريعة التي تصبو مبادئُها العامة إلى تحرير الرقاب، لكن لا نقول: إن أحكام الرقيق نسخت بذلك، وإلا لزم أن يكون في الشريعة نسخٌ بعد وفاة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو غيرُ جائزٍ شرعًا، ولزم نسخ كل حكم شرعي تجري عادةُ الناس بإهماله، وهذا بيِّنُ الاستحالةِ، وكذلك إذا أهمل الناس العمل بقانون مدةً من الزمان حتى صار ذلك من عاداتهم المرعية، لا يصحُّ القولُ بأن هذا القانون قد أُلغي بحكم جريانِ العادةِ على تركه، أما إذا نص على أن القانون لا

يلغى إلا بقانون كما هو الشأن في مصر، فلا يلغى بالعادة حتمًا، ولعدم وجود مثل هذا النص في فرنسا، قام الخلافُ على أن العادة تلغي القانون أو لا تلغيه، ولكنَّ المحاكم الفرنساوية حكمت بأن العادة لا تلغي القانون إلا في المواد التجارية لا غير؛ لأن العادة التجارية كالاتفاقِ، والاتفاقُ شريعةُ المتعاقدين.

٣) أن الحكم ينسخ في الشريعة بانعدام محله شرعًا: كالتوارثِ بالهجرة إلى المدينة، قد نسخ بانعدام الهجرة وسقوط فرضها بعد فتح مكة، وقول رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا هجرةَ بعد الفَتْح، ولكنْ جهادٌ ونيَّة**»[1] وكذلك القانون يلغى بانعدام محله انعدامًا كليًّا كحكم رهن الأطيان الخراجية (مادة ٥٥٣ مدني) فإنه بطل بانعدام نوع الأطيان الخراجية بالقانون الصادر في ٣ سبتمبر سنة ١٨٩٦.



(١) [أخرجه البخاري (٤/ ١٥، رقم ٢٧٨٣)، ومسلم (٢/ ٩٨٦، رقم ١٣٥٣). تحقيق].

العادة في الشريعة والقانون

العــادة مصدرٌ من مصادرِ القانون، وركنٌ من أركانِ تكوينه، وكانت القواعدُ القانونيــةُ قديمًا تنشــأ بالعادة كما في القانون الرومــاني القديم، وعادات العرب في الجاهلية، وعادات الإنكليز السكسونيين القدماء.

ولكنَّ التشــريعَ الحديثَ قد جعل من القليل نشوء القواعدِ القانونية بالعرف والعــادة، غير أنه إذا كانت العادة قديمةً عامةً شــائعةً بين الناس نافذةً فيهم، كانت عرفًــا قانونيًّــا، وقاعدةً مــن قواعدِ القانــون تطبق كمادة من مــواده، وقد أصبحت المــوادُّ التجاريةُ معظمُها ناشــئٌ بالعادة والعرف كتحديد أجــرة الأجير بما عرف بين الناس، وكاســتنزال الظروف والأكياس والمواعين من الوزن الكلي، واعتبار قنطار القطن غير المحلوج ٣١٥ رطلًا، إلى غير ذلك من العرف التجاري.

ولا يعتدُّ الشرعُ الإسلامي بالعادة إلا في حدود أحكامه وفي دائرتها، فلا ينشأ بها حكم شرعي مســتقل عن أصول التشريع الإسلامي كما ينشأ بالعرف القانوني قاعدة قانونية، بل تُستقرى العادة ويُسْتفتى العرف في بيان تطبيق الأحكام الشرعية التــي يختلــفُ تطبيقُها باختلاف العــادة في كل زمان ومكان: كالإقــرار، والنذور، والأيمــان، ومخــارج الزكاة، والطلاق المعلق، وفي ســماع الدعاوى شــرعًا، وفي البيع والشــراء وســائر المعاملات، تجارية أم غير تجارية، بشرط أن تكون العادةُ في حــدود الأحــكام الشــرعيَّة، ولا تناقض حكمًا في الشــرع، فالقانون والشــريعة كلاهمــا لا يعتــدُّ بالعادة إذا ناقضت النصَّ ولا يعــول عليها؛ بل يعتبر النص دونها ولو كانــت عرفًا قانونيًّا؛ فالمعاملات الربوية التي اعتادها الناس في هذا الزمان لا يعتمد عليها شرعًا لمناقضتها لنص تحريم الربا، ولكنَّ الشرعَ يَعتبر العادةَ في بيان الجنيه أو القرش مثلًا إذا وقع الشراء بكذا جنيهًا أو بكذا قرشًا، يتحمل على غالب المتداول بين الناس عادة، وكذلك ســلامة المبيع مــن العيوب، فإنه واجبٌ عرفًا

وإن لم يشترط لفظًا، وقِسْ على ذلك كل شرط يوجبه العرف في المعاملات، وهذا معنى الأثرِ المعروفِ: «المعروفُ عرفًا كالمشروط شرطًا».

وكذلك يحكم الشرع العادة في إخراج الزكوات، فيجعلها من القوت الذي يقتَاتُه أهلُ البلد خاصة، فإذا كانوا يقتاتون البُرَّ أو الشعير أو الأذرة أو التمر أو الأرز أو التين أو الموز، كان الواجب فيما يقتاتونه.

وكذلك إذا حلف ألا يركب دابة، وكان عُرف البلد لا يعني بالدابة إلا الفرس لا يحنث بركوب الحمار، وإذا قال رجل لامرأته: إن أَكَلْتِ اللحم دوني فأنتِ طالق. وكان اللحمُ لا يطلق في العرف على لحم السمك، لا يقع الطلاقُ إذا أَكَلَتْهُ دونه، وإذا أقرَّ رجل بمال كثير لآخر، فقال الآخر: هو ألف درهم، وقال المقر: هو ثلاثة دراهم، فإن كان المقر غنيًّا فالقول للمقر له، وإن كان فقيرًا فالقول للمقر؛ لأن الثلاثة دراهم مالٌ كثيرٌ بالنسبة إلى الفقير، ولا يعتبر مالًا كثيرًا عند الغني في العادة، وكذلك من كانت دعواه في مجلس القضاء ينفيها العرف، فقد سبق الظن عليها بالبطلان: كعامل يدعي على ملك أنه اقترض منه مئة ألف جنيه، أو أنه تزوج بابنته الشوهاء، ودخل بها ولم يوفها مهرها، وكأن يدعي رجل معروف بالفجورِ وأذى الناس على آخرَ معروفٍ بالصلاح أنه نقب بيته وسرق متاعه.

ودليل اعتبار العرف في الشريعة ثابتٌ بأقوال الفقهاء، واستقراء أحكام الشريعة، وقد قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وفي الأثر: «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسنٌ، وما رآه المؤمنون قبيحًا فهو عند الله قبيحٌ»[1]. ولا ريبَ أن ما يتناكرُه العرفُ مما لا يراه المؤمنون حسنًا، بل مما يرونه قبيحًا.

وإنما انفردت الشريعةُ دون القانونِ بعدم جواز نشوء قاعدةٍ شرعيةٍ بالعادة وحدَها؛ لأن الشريعة نزلت بالقضاء على كثيرٍ من العادات المرذولة وتنقية المجتمع من أدرانها، ولا يتفق هذا مع الاسترسال إلى العادات وتركها تنشئ

(١) [أخرجه أحمد (٦/ ٨٤، رقم ٣٦٠٠)، والطيالسي في مسنده (١/ ١٩٩، رقم ٢٤٣). تحقيق].

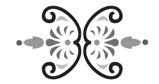
القواعدَ التي تنظم علاقات الناس على ما فيها من مفاسدَ ومضارَّ، وقد قضت الشريعةُ على كثيرٍ من عاداتِ الجاهلية: كالوأد، والبَحيرة، والسائبة، والوصيلة، والخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام، وحميَّة الجاهلية، إلى غير ذلك، فالشريعةُ تدخل العادات في حضانتها، وتربيها على قواعدِها، وتنشئها على مبادئها؛ لتحمِيَها من عواملِ الفساد وتقِيَها نفثات الطباع الشريرة؛ كي تكون مبعث السعادة للمجتمع، وقَوام صلاحه وفلاحه، ولكيلا يشعر المجتمع بحاجة إلى تشريعٍ غيرِ تشريعِ الإسلام، ولا يرضى عن أحكامه بديلًا، فالذين يشعرون بعدم صلاحية التشريع الإسلامي الخاص بعلاقة الأزواج مثلًا، ويرون المساواة بين الرجل والمرأة في كل شيء كما في العادات الغربية، ليس منشأُ شعورهم هذا من نقص التشريع الإسلامي؛ بل من تمشيهم في تيار المدنيَّة الكاذبة، والعاداتِ الغربية، وخروجهم على العادات الدينية التي تقضي بخضوعِ المرأةِ لقوامة الرجل عليها، وتراهم يتخبَّطون في الخطأ، وينسبون شعورَهم في هذا ومثله إلى عدم ملاءمة أحكام الدين لهذا العصر، ولكنَّا نقولُ لهم: ارجعوا إلى العادات [الشرقية] (1) التي تربت في حجر الدين وتغذَّت بمبادئه، فلا تسيروا على نهج عادات غيركم رغبةً في زخرف المدنيَّة، وحُبًّا للتقليد الأعمى من تقديس المرأة، والمغالاة في احترامها حتى تؤثروها على الرجل، ومن تعود المخادنة والمعاقرة، واختلاط الجنسين فيما يكون مثارًا للشهوة بينهما، وإفسادًا للأزواج والزوجات، وغير ذلك، فإذا ما عدتم لما تعارفه الدين من العادات، فانظروا هل تحسون بنقص أحكامه أو منافرتها لحالاتكم الاجتماعية، فإنكم حينئذ تعرفون قدر الدين، وتحسون فضائله إن كنتم تعقلون.



(1) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

الجهل بالقانون والحكم الشرعي

لا عـذرَ بالجهل بالقانون أو الحكم الشـرعي؛ فلا يسـمع قول من ادعى أنه ارتكب مخالفة القانون أو الحكم الشـرعي لأنه لم يعلم بهما، بل يؤخذ بمخالفته حتمًا؛ وذلك لأن القانون يفرض دائمًا أنه معلوم للناس، ولا يشترط لنفاذ القانون العلمُ بالفعل، وكذلك في الشـريعة، غير أن لهذه القاعدة في الشـريعة اسـتثناءاتٍ، فإنه يعذر بجهل الشـريعة من كان بدار الحرب لا بدار الإسـلام؛ فلا يلزم بأحكام الشـريعة ديانـةً إلا إذا بَلَغَتْـه حقيقة، بخـلاف من في دار الإسـلام؛ فإنهم يعتبرون أن الدعـوة بَلَغَتْهُـم بالبلوغ حكمًـا، وكذلك الجارية الرقيقة تعـذر بجهل الحكم الشـرعي الـذي يخول لها حـقَّ اختيارِ نفسـها ومفارقـة زوجها حيـن العتق، فلا يعدُّ سـكوتُها حين الإعتاق رضًا منها بالزوج الذي زوَّجه منها سـيدُها حتى تعلم بالحكم الشـرعي في ذلك؛ لأنها تتفرَّغ لخدمة سيدها عادةً، فقد لا يتاحُ لها معرفةُ أحكامِ الشرع.



سريان القانون أوالحكم الشرعي
والحقوق المكتسبة

الأصلُ أن لا يسريَ القانون إلا من حين نفاذه والعمل به، ولا يطبق على الحوادثِ والوقائعِ التي حصلت قبلَ إصداره، وهذا ما يسمونه: نظرية عدم سريان القانون على الماضي، ويقولون في هذه الحالة: ليس للقانون أثر رجعي، وحكمةُ ذلك ضمانُ الحقوق المكتسبة التي ترتبت على الوقائع الماضية، وجعل أصحابها في مأمن من إلغائها أو ضياعها؛ ليكونَ الناسُ على ثقةٍ بالحقوق القانونية، وليطمئنوا إلى القوانينِ بألا يخافوا ما يضيع عليهم حقوقهم بسببها، غير أنه قد يكون للقانون أثر رجعي؛ أي يسري على الماضي في حالات استثنائية ثلاث:

(١) إذا نص في القانون صراحةً أنه يسري على الماضي؛ وذلك إذا صدر قانون في مواد الجنايات أصلح للمتهم، فإنه في هذه الحالة يغلب الاعتقاد بأن القانون القديم غيرُ عادلٍ، فيعمل بالجديد مراعاةً للعدل في جانب المتهم، لكن قد نص الدستور المصري في المادة (٦) أنْ لا جريمةَ ولا عقوبةَ إلا بقانونٍ، ولا عقابَ إلا على الأفعالِ اللاحقة لصدور القانون الذي ينصُّ عليها؛ فمنع الدستور المصري بذلك تشريع عقوبة تسري على الماضي.

(٢) القانون الذي يصدر من سلطة تشريعية تفسيرًا لقانون سابق، فإنه يعتبر جزءًا من القانون المفسَّر، ويطبَّق على الوقائعِ التي يطبق عليها القانون الأصلي.

(٣) القوانين الخاصة بالإجراءات المدنيَّة والجنائية والإجراءات الخاصة بتنفيذ الأحكام؛ وذلك لأن قوانينَ المرافعاتِ إن هي إلا طرق للحصول على الحقوق، فإذا رأى المشرع تعديلها، فيعتبر أنه يأتي بخير من السابقة، على أن مثلَ هذه القوانين لا يمس الحقوق المكتسبة ولا يضيرها في شيء.

والأصل كذلك في الأحكام الشرعية أن لا تسريَ على الماضي إلا بنصٍّ، فإنه لما نزل تحريم الربا في الإسلام، وضع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الربا الذي

كان في الجاهلية وحطَّه عن المستحق عليه، وقال: ((**وأولُ ربًا أضعُه ربا العباس بن عبد المطلب**))(١). وإنما سرى تحريم الربا هنا على الماضي، وهو ما بقي من ربا الجاهلية بنص قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، قيل: كان جماعة من ثقيف لهم بقيةُ مالٍ من ربًا على قوم من قريش، فكانوا يطالبونهم بها، فنزلت الآية فيهم. أما نظرية القانون في هذا الأمر فتقتضي استحقاق ما بقي من الربا للمرابين لأنها تقول بأنه من الحقوق المكتسبة بحسب القانون الماضي.

وقد نص في كثير من الأحكام الشرعية على اغتفار ما سلف من الوقائع السابقة على نزولها، فلا يطبَّقُ فيها الحكمُ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء: ٢٢]، ومعنى عدم سريان هذا التحريم على الماضي أن العقود السابقة تعتبر صحيحةً، وإن كان يجبُ التفريقُ في الإسلام بين الأختين في عصمة رجل واحد، وبين المرأة وابن زوجها السابق، وقد ورد عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يدلُّ على صحَّة العقود السابقة على تشريع الحكم بقوله لفيروز الديلمي -وقد أسلم وتحته أختان-: ((**طلق أيتهما شئت**))(٢)، والطلاق إنما يكون عن نكاح صحيح، فدلَّ على صحَّة العقد السابق، ومن ذلك قوله لغيلان بن سلمة الثقفي -وقد أسلم على عشر نسوة أسلمن معه-: ((**أمسكْ أربعًا وفارق سائرَهن**))(٣)؛ أي أمسِكْ أربعًا باستبقاء عقودهن السابقة، وبَعيدٌ أن يُرادَ بذلك تجديد العقد عليهن، ولم يَرِدْ في الشريعة ما يفيدُ أنه جدَّد العقد عليهن، وقد صحَّ من رواية ابن عباس أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ردَّ ابنتَه زينب على زوجها

(١) [أخرجه ابن ماجه (٢/ ١٠٢٢، رقم ٣٠٧٤)، والبيهقي في الكبرى (٥/ ٤٥٠، رقم ١٠٤٦٤) واللفظ له. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود (٢/ ٢٧٢، رقم ٢٢٤٣)، وابن ماجه (٣/ ١٢٩، رقم ١٩٥١). تحقيق].

(٣) [أخرجه الترمذي (٣/ ٤٢٧، رقم ١١٢٨)، وابن ماجه (١/ ٦٢٨، رقم ١٩٥٣)، وابن حبان (٩/ ٤٦٥، رقم ٤١٥٧) واللفظ له. تحقيق].

أبي العاص بن الربيع لما أسلم بعد إسلامها بالنكاح الأول الذي كان قبلَ تحريمِ المسلمات على الكفار، ولم يُحْدِثْ نكاحًا جديدًا[1]، وقد أسلمت هندُ بنت عتبةَ بعد أبي سفيان ورُدَّت عليه بالنكاح الأول، وأسلمت امرأةُ صفوانَ بنِ أميةَ قبلَه ورُدَّت عليه بالنكاح الأول لما أسلم ورجع إلى مكة[2]، وحكمة الشريعة في صحة العقود السابقة مع وجوب التفريق -أي عدم سريان الحكم على العقد المتقدم وسريانه على آثار العقد- أن العقد أمر يحصل وينقضي، فهو من الماضي، فلا يسري عليه الحكم، أما آثاره من بقاء الزوجية مثلًا فللدوام والبقاء فهي للحاضر والمستقبل، فيسري عليها الحكم، ويجبُ التفريقُ، فإن من عقد على أختين ثم أسلم أو نزل تحريم الجمع بين الأختين وهو مسلم وتحته أختان قد مضى عقده وانتهى، فلا يتعرض له الشرع بالبطلان، ولكنَّ أثرَ هذا العقد -وهو اجتماع الأختين في عصمة رجل واحد- لا يزال باقيًا، وفيه من المفسدة وقطيعة الرحم ما فيه، ومن مقاصدِ الشريعة درءُ المفاسد القائمة وعدم الإقرار على بقائها.

لكنَّ نظريةَ القانون في هذا تقر على بقاء المفاسد، فتقول: إن اجتماع الأختين في عصمته حقٌّ اكتسبه بالعقد السابق على التحريم واستحوذ عليه، والقانون لا يمسُّ الحقوقَ المكتسبة؛ فلا يسري التحريمُ إلا على العقود التي تستجد بعده، فالقانون يحترم نظريةَ الحقوق المكتسبة على علاتها وسَوْءَاتها. أما الشريعة فلا تحترم الحقوق المكتسبة إذا كان في المحافظة عليها مفسدة، وتحافظ عليها في دائرة المصالح، ومن أجل ذلك حكم الشرع بعدم استحقاق الربا الذي بقي من الجاهلية، ولم تقل الشريعة إنه حقٌّ مكتَسَب بقانون سابق على نزول التحريم، وذلك القانون ناشئٌ بالعادات الجاهلية؛ لأنَّ في احترامِ هذا الحق مفسدةَ أَخْذِ أموالِ الناسِ بالباطل.

(١) [أخرجه أبو داود (٢/ ٢٧٢، رقم ٢٢٤٠)، والترمذي (٣/ ٤٤٠، رقم ١١٤٣). تحقيق].
(٢) [أخرجه البيهقي (٧/ ٣٠١ رقم ١٤٠٦٢). تحقيق].

هذا في سريان القانون أو الحكم الشرعي من حيث الزمان، أما سريانهما من حيث المكان والأشخاص فيتقرَّر بما يلي:

الأصلُ في القوانينِ أن تكون محليةً تسري على جميع الأشخاص في داخلِ حدودِ الدولة، وقد يختلفُ سريانُ القانونِ باختلافِ جنسيةِ الشخص: كالأحوالَ الشخصية مثلًا؛ فإنها تعدُّ في عرف القانون الدولي الخاص تابعةً لجنسية الشخص في أي بلد حلَّها أو لموطنه، وكاعتبار القوانين الخاصة بالحقوق السياسية شخصية تنطبق على الوطنيين دون الأجانبِ: كقانون الانتخابات العامة، وقانون التجنيد.

وقد يختلفُ سريانُ القانون باختلاف المكان؛ كاعتبار المعاملات المدنية والعقود المالية منظمة بقانون البلد الذي تحصل فيه، وكاعتبار شكل العقود منظمًا بقانون البلد التي تعقد بها.

أما في الشريعة الإسلامية فتؤخذ أحكامُ ذلك من هذه القواعدِ العامة الآتية التي استنبطتها من فروع المسائل التي ذكرت في مذهب أبي حنيفة، ومذهب الإمام مالك، وها هي:

(١) الخطاب الشرعي لا يشمل غير المسلمين إلا إذا كان عامًّا، ولا يكلَّف به غيرُ المسلم إذا ثبت خصوصُه بالمسلمين.

(٢) محل تطبيق الأثر القائل: «أمرنا بتركهم وما يدينون»[1] هو فيما لا يكلَّف به غير المسلمين، وفيما هم مكلفون به أيضًا قبل زوالِ المانعِ من عدمِ التكليفِ بسببِ الإسلام أو ترافعهم إلينا، فيقال في تركهم يملِّكون الخمر والخنزير ويتملكونهما: أُمرنا بتركهم وما يدينون.

ويُقال أيضًا في عدم التعرُّض لهم إذا نكحوا المحارم قبل إسلامهم وقبل أن يترافعوا إلينا: أُمرنا بتركهم وما يدينون.

(١) [هذه قاعدة فقهية ذكرها الفقهاء في كتبهم كما في بدائع الصنائع ٥ / ١٤٣، والبحر الرائق ٣/ ٢٠١. تحقيق].

ومحل تطبيق قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩] فيما هم مكلَّفون به شرعًا بعد زوال المانع من عدم التكليف بسبب الإسلام أو الترافع إلى محاكم المسلمين، وإذا عرفنا ذلك فالآيةُ والأثرُ كلٌّ منهما في ناحية، ولا يلتقيان في أمر يتعارضان فيه.

(٣) الذميون والحربيون -الأجانب- غير مكلفين بالعبادات والقربات؛ لأنها خالص حق الله تعالى، والكافر ليس أهلًا للقربة والعبادة، ولكنهم مكلفون بحقوق العباد، وبالحرمات المحرمة في ديننا ودينهم، ولذلك يمنعون من الربا والرشوة، ولا يقرون عليهما؛ لحرمتهما في دينهم أيضًا. قال تعالى في اليهود: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ١٦١]، وقد بعث رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى نصارى نجران يقول لهم: ((**إما أن تذروا الربا أو تأذنوا بحرب من الله ورسوله**))(١).

أما المحرمات في ديننا التي هي في دينهم جائزة، فلا يلزمون بها ما لم يلتزموها؛ وذلك إما بالإسلام، وإما بالترافع إلى محاكمنا، فيكونُ عدمُ إسلامهم وعدم ترافعهم مانعًا من التزامهم أحكام الإسلام، فإذا زال المانعُ ينظر، فما كان من الشروط والأركان الشرعية لازمًا للابتداء فقط كالشهادة في النكاح يقرون عليها إذا أخلوا بها، فإن الشهادة في النكاح لازمةٌ لابتداء العقد لا لبقائه، أما ما كان من الشروط والأركان في العقود لازمًا في شرعة الإسلام للابتداء وللبقاء، فلا نقرهم عليها حالةَ زوالِ المانع بالإسلام أو الترافع: كنكاح المحارم، والزيادة على أربع نساء، والجمع بين الأختين، فإن محلية النكاح وعدم الزيادة على أربع من شروط النكاح ابتداءً وبقاءً؛ وذلك لأن ما كان في شريعتنا شرطًا ابتداءً فقط كالشهادة في النكاح والخلو من عدة زوجٍ آخرَ يلاقي ما مضى، وهم في ما مضى قبل زوال المانع ينطبق عليهم قاعدة تركهم وما يدينون، فيقرون عليه، وأما ما كان

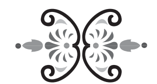
(١) [كذا ورد في أحكام القرآن للجصاص ٢/ ١٩٣ ولم نقف عليه مسندا. تحقيق].

شرطًا للبقاء والدوام فيستمرُّ حتى يلاقي حالة زوال المانع من تكليفهم بأحكام الإسلام، وهم في هذه الحالة ينطبقُ عليهم حكمُ قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، فيجبُ التفريقُ بين الزوجين في نكاح المحارم، وعدم الزيادة على أربع نساء، والتفريق بين الأختين في عصمة رجل واحد، وذلك بالإجماع، هذا في الذميين.

أما الحربيون -الأجانب- فكلُّ عقدٍ اعتُبر فاسدًا في جانب الذميين فهو فاسدٌ في جانبهم أيضًا؛ لأن المفسد في الطائفتين لا يتغير، ولكن لا يتعرض للحربيين لعدم الولاية عليهم في جميع العقود الفاسدة، وذلك بالإجماع، إلا من أتى منهم دار الإسلام، فإن جاء مسلمًا اعتبر من المسلمين، وإن جاء مترافعًا إلى محاكمِ المسلمين طُبق عليه ما يطبَّقُ على الذمي؛ فإن بني قريظة وبني النضير تحاكموا إلى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الديات التي كانت بينهم، وكان بنو النضير يرون أنهم أشرفُ من بني قريظة، فكانوا يأخذون دية قتيلهم كاملةً، ولا يعطون في قتيل بني قريظة إلا نصف الدية، فقضى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بينهم بحكم الإسلام، وهو المساواة[1]، ولم يكونوا من أهل الذمة؛ بل كانوا حربيين معاهدين؛ بدليل أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجْلَى بني النضير، وقَتَل بني قريظة لما نقضوا العهد، ولو كانوا ذميين ما فعل ذلك بهم، فإن جاء الحربي دار الإسلام لا مسلمًا ولا مترافعًا، وكان قد زنى في دار الحرب أو دار البغي، لا يقام عليه الحدُّ؛ لأن فعله لم ينعقد سببًا لوجوب الحد عليه؛ لوقوعه في بلد لا ولايةَ عليها للمسلمين، وكذلك الحربي المستأمن إذا زنى في دار الإسلام بمسلمة أو ذمية، أو زنى ذمي بحربية مستأمنة، فلا حدَّ على الحربي والحربية عند أبي حنيفة ومحمدٍ، ويحدُّ الجميعُ عند أبي يوسف[2]، وجه قوله أن الحربي باستئمانه قد التزم أحكام الإسلام مدةَ إقامتِه بين أظْهُرِ المسلمين، ولذا يقام عليه حدُّ القذف،

(١) [أخرجه أبو داود (٥/ ٤٤٣ رقم ٣٥٩١، والنسائي [٨/ ١٩ رقم ٤٧٣٣). تحقيق].
(٢) [المبسوط ٩/ ٥٥، والعناية شرح الهداية ٥/ ٢٦٨. تحقيق].

كما يقامُ على الذمي، ووجه قولهما أنه لم يدخلْ دارَ الإســلام على سبيل التوطن والإقامة؛ بل ليعاملنا ونعامله، ثم يعود من قريب، فلم يكن ذلك دلالةً على التزامه أحكام الإسـلام، ويلزم الحربي بحقوق العباد من القذف ونحوه دون حقوق الله خالصة من العبادات وغيرها.



تطبيقُ قواعدِ الشريعة
على قواعدِ القانون الدولي الخاص

يؤخذُ مما قرَّرته الشـريعةُ الإسـلاميةُ من المبادئِ التي ذكرناها أن أحكامَها محليةٌ تطبَّق في داخل حدود الدولة الإسلامية على جميع المقيمين بها من مسلمين وغير مسلمين، وطنيين -ذميين- كانوا أم حربيين -أجانب- فيما يأتي:

(١) فيما يتعلَّق بالحرمات المحرمة عند المسـلمين وغيرهم، وفي اصطلاح القانون فيما يتعلق بالنظام العام: كالربا والرشوة.

(٢) وفي حقوق الأفراد: كحد القذف، وضمان المتلفات، وغير ذلك.

(٣) فيما استثني من عقود أهل الذمة كالزنـا إذا أخذنا في الحربي برأي أبي يوسفَ السابقِ، فتسري أحكام الشريعة في هذه الأمور على الجميع بدون اشتراط عمـوم النص في الحكـم وعدم ما يدلُّ على خصوصه بالمسـلمين، ولا اشـتراط رضاء الذميين والحربيين بأحكام الإسلام فيها.

أما المحرمات في دين المسـلمين دون ديانة غيرهـم، فلا يؤخذ بها الذميون والحربيون إذا كانت في دينهم جائزةً إلا برضائهم، وذلك إما بالإسلام، أو بالترافع إلـى محاكم المسـلمين، وبشـرط أن يكون النصُّ فيهـا عامًّا لم يثبـت خصوصُه بالمسلمين، فيجوزُ لهم بيعُ الخمر والخنزير وابتياعُهما.

أما قوانين الأحوال الشـخصية المحضة التي ترجع إلى العبادات والقربات وكذلـك الحـدود التـي هـي حقـوق الله خالصة، فـلا يلزم بهـا غير المسـلمين، ويبيـح الإسـلام لهـم أن يرجعوا فيهـا إلى محاكمهـم وقوانينهم؛ فقـد روي عن الحسـن رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قـال: «خلوا بين أهل الكتـاب وبين حاكمهـم، وإذا ارتفعوا إليكم فأقيموا عليهم ما في كتابكم»[1].

(١) [أحكام القرآن للجصاص ٤/ ٨٧. تحقيق].

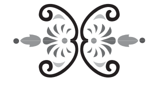
أما في خارج حدود الدولة الإسلامية، فإن المسلم وغير المسلم لا تُقام عليه حدودُ الإسلام هنالك، ولو جاء دار الإسلام بعد ذلك، فلا يقام الحدُّ على من زنى من المسلمين، ولا القصاصُ على من قتل في خارج حدود الدولة؛ لعدم الولاية الشرعية على بلاد أهل الحرب -الأجانب- ولا يرضى الإسلام أيضًا أن تسريَ أحكام البلاد الأجنبية على المسلمين، ولا أن يخضعوا لقضائهم، قال تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١].

والمسلمون ملزمون ديانةً لا قضاءً في خارج حدود الدولة الإسلامية بأحكام الإسلام إذا بَلَغَتْهُم في العبادات الدينية، والأحوال الشخصية المحضة من: الصلاة، والصوم، والزكاة، والوصية، فقد جعل الله على المسافرِ الذي حضرته الوفاةُ ببلاد أجنبية أن يستشهد على وصيته بعدلين من المسلمين، فإن لم يجد فمن غير المسلمين في قوله تعالى: ﴿ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ... ﴾ الآية [المائدة: ١٠٦]. ومع أن شهادة الكافر على المسلم غيرُ مقبولةٍ شرعًا بنص قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]، فقد أُجيزت هنا للضرورة، وفيها ولايةُ غيرِ المسلم على المسلم، ومعنى كون ذلك ضرورةً أنَّ المسلم لا يستطيعُ التَّخلي في البلاد الأجنبية عن حكم الله في الوصية، ويُقاس عليها غيرُها من العباداتِ والقرباتِ المحضة، ولو كان يجوزُ له التخلي لَمَا ألزمه الله الاستشهادَ بغير المسلم إذا لم يجِدِ المسلم، ولَرَخَّصَ له في عدم الإشهاد حينئذ، وإذن فنستطيع أن نقول: إن الشريعة تقرر أن قوانينَ الأحوالِ الشخصيةِ الإسلاميةِ تتبع المسلم أينما ذهب، وهذا هو الذي قرَّرته نظريةُ القانونِ الدولي الخاص من أن قوانينَ الأحوالِ الشخصيةِ تتبع الشخصَ أينما توجَّه، فتطبق عليه في البلاد الأجنبية دون قوانينِ تلك البلاد، ولكنَّ قواعدَ الإسلام تأبى أن تطبق أحكامُ البلاد

الأجنبية على المسلمين في الخارج؛ بل تأبى أيضًا أن تطبقَ أحكامُ الإسلام على المسلمين في محاكمَ أجنبيةٍ على يدِ قضاةٍ أجانبَ؛ لأن مما ينافي عزةَ الإسلام أن يكونَ لغير المسلم ولايةٌ على المسلم في القضاء وغيره؛ لأن الإسلامَ لا يشَرِّعُ من الأحكام إلا ما فيه دوامُ عِزَّته وبأسه وبقاء سطوته ومجده، وعلى هذا فالتزامُ المسلمين بأحكامِ دينهم في الخارج إنما يكون ديانةً لا قضاءً.

بقيَ أن تعرفَ: هل يلزم الأجانب بأحكام الإسلام إذا التزموها بالمعاهدات والاتفاقات السياسية؟ وأما إذا علمنا أن الحربي المستأمن يدخل في عقد الذمَّة بمجرد أن يصدرَ منه ما يدلُّ على قبوله دلالة، وأن ولد الذمي يولد ذميًّا، وذلك في مذهب أبي حنيفة -علمنا أن المعاهداتِ السياسيةَ يلتزم الحربيون بها أحكام الإسلام إذا كان في نصوصها ما يدلُّ على الرضاء بهذه الأحكام ولو دلالةً، وتبقى نافذةً عليهم وعلى أعقابهم، وهنا يلاحظ أن اكتساب الحربية المستأمنة عقد الذمة عند أبي حنيفة بزواجها من ذمي يشبه في قواعدِ القانونِ الدولي الخاص اكتسابَ المرأة جنسيةَ زوجِها بالزواج في أن المرأة تعتبر راضيةً بالقوانينِ التي تسري على الزوج، وبالمحاكمِ التي يتقاضى أمامها.

ومن الرضاء دلالةً بأحكام الدولة الإسلامية أن تكونَ قوانينُ الأجنبي المرعيَّةُ في بلاده تجيزُ أن تسريَ عليه قوانينُ البلد الذي يحلُّ فيه، كقوانينِ الدولة الإنكليزية التي تجيزُ أن يعاقَبَ رعاياها على الجرائمِ التي يقترفونها في الخارج بقوانينِ البلاد التي ارتُكبت فيها الجريمةُ.



الجزاء في الشريعة والقانون

الجزاء ركنٌ من أركان القانون، ودعامةٌ للأحكام الشرعية، فلا بدَّ منه لاتباع أحكامهما، واحترام نصوصهما.

الجزاء القانوني هو الأذى الذي يتهدد الإنسان مما يصيبه في نفسه أو في ماله أو في شرفه جزاءً مخالفته القانون، فقوام الجزاء القانوني ما يأتي:

(١) العقاب الجسدي بالإعدام أو الحبس، أو المالي بالغرامة لمخالفته القوانين الجنائية التي تنص على الجرائم والعقوبات، ويتبع ذلك العقوبات التابعة المزرية بالشرف من عدم التحلي برتبة أو نيشان أو العزل من المجالس الإدارية وفقد الحقوق الوطنية.

(٢) التعويض المالي لمخالفة القوانين المدنية كالحكم بالتعويض على من تسبب في خسارة مالية لإنسان.

(٣) بطلان العمل الذي عمل مخالفًا لنص القوانين المتعلقة بالمرافعات أو تحقيق الجنايات، كرفع الاستئناف في غير ميعاده؛ فإنه يعتبر باطلًا، كما إذا تصرَّف قاصرٌ في ملكه بالبيع ونحوه، أو رهن إنسان منزله بغير عقد رسمي، فإن البيع والرهن باطلان في القانون.

والجزاء الشرعي هو: العقاب الدنيوي أو الأخروي الذي يتوعَّد الشارعُ به العاصيَ لأوامرِ الشريعة الإسلامية، أو الثواب الذي يوعد به الطيع لأوامرها المنتهي بنواهيها في الدنيا والآخرة، فالجزاء الشرعي شطران: إما ثواب وإما عقاب؛ أي ترغيب أو ترهيب بواقع في الدنيا أو الأخرى، فالأقسام أربعة:

(١) فالترغيب بواقع في الدنيا قولُ رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**من أَحَبَّ أن يُنْسَأَ له في أجله، ويُبْسَطَ له في رزقه، فليصِلْ رحمه**))[1]. وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ

(١) [أخرجه الحاكم ٤/ ١٧٧ رقم ٧٢٨١، وابن حبان ٢/ ١٨٠ رقم ٤٣٨. تحقيق].

عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٢٨]، وقوله: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النور: ٣٢].

(٢) والترغيب بواقع في الأخرى كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [النساء: ١٣]، ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] وذلك كثير في الشريعة.

(٣) والترهيب بواقع في الأخرى كثير أيضًا كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ١٤].

(٤) والترهيب بواقع في الدنيا كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَـٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

وهذا النوع الأخير هو المشابه للجزاء القانوني، فهو الذي يتهدد الإنسان في نفسه، أو في ماله، أو في شرفه، أو في بطلان عمله جزاء ارتكابه ممنوعًا شرعًا، وقوام هذا الجزاء ما يلي:

أ- القتل جزاء القتل العمد العدوان، أو الخروج من الدين، أو ارتكاب المحصن الزنا، وكذا القصاص فيما تتحقق فيه المماثلة من الجروح، قال تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

ب- الجلد جزاء الجناية على الأعراض بالقذف بصريح الزنا من كان حرًّا عفيفًا، ويتبع ذلك من العقوبات التابعة حرمانه من قبول شهادته أبدًا عند الحنفية، أو حتى يتوب عن الشافعي، وهذا مما يزري بالشرف: كالحرمان من التحلي برتبة

في القانون، والحرمان من حق الانتخاب وغيره، والجلد كذلك جزاء الجناية على العقول بشرب الخمر أو السكر من غيرها، ويتبع ذلك من العقوبات التابعة إمضاء طلاق السكران عليه إذا طلق امرأته في سكره عقابًا له كما هو رأي أبي حنيفة[1]، والجلد عقوبة أيضًا على الزنا إذا كان الزاني غير محصن.

جـ- قطع اليد عقوبة على السرقة، أو قطع اليد والرجل من خلاف جزاء محاربة الله ورسوله والسعي في الأرض بالفساد كقطع الطريق.

د- النفي -الحبس- والتغريب جُعِلَا لتغليظِ العقوبة على الزاني، فيجمع بين النفي والجلد، أو الجلد والتغريب، وهما أيضًا من عقوبة المحاربين لله ورسوله، المفسدين في الأرض: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ...﴾ الآية [المائدة: ٣٣]، ويدخل النفي والتغريب في التعزير أيضًا.

هـ- تغريم المال، وذلك كضمان المتلفات، وإلزام المتلِف بقيمة ما أتلفه، ودفع الديات، ومن ذلك حرمانُ قاتلِ مورثه من الميراث، وعقوبة الموصى له القاتل الموصي ببطلان وصيته، وعقوبةَ الزوجة الناشز بسقوط نفقتها، وعقاب الفار من توريث زوجته بالطلاق بتوريثها منه.

و- الكفارة، وهي عقوبة بين المالية والبدنية؛ لأن فيها الإعتاقَ والإطعامَ، وهما من المال، وفيها الصوم وهو بدني، وهي إما أن تكون عقوبة أصلية منفردة ككفارة الظهار، وكفارة الإيلاء، والكفارة على من واطأ زوجته في نهار رمضان، وإما أن تكون مع غيرها: ككفارة القتل الخطأ تجب مع الدية، وما تقدم كلُّه من الكفارة الكبرى، أما الكفارة الصغرى فتجب على الحنث في اليمين.

ز- التعزير، وهو: إيذاء لم يقدره الشارع؛ بل وَكَلَ تقديره إلى القاضي أو الحاكم جزاءً على كل معصية لم يجب فيها من الشارع حدٌّ ولا كفارةٌ، وتقدم ذكر التعزير تفصيلًا.

(١) [الهداية ١/ ٢٢٤، والمحيط البرهاني ٣/ ٢٠٦. تحقيق].

ح- بطلان العقود والمعاملات التي لم تستوفِ شروطها الشرعية: كبطلان البيع إذا جهل الثمن أو المبيع أو الأجل المضروب للوفاء، وكبطلان بيع السلم إذا جهل المسلم فيه أو رأس المال، وبطلان الصرف إذا افترق المتبايعان قبل التقابض، وكذلك بطلان سائر العقود إذا لم تستوفِ أركانها وشروطها الشرعية.

موضع اتفاق الجزاءين:

عرفنا اتفاق الجزاءين الشرعي والقانوني في الحقيقة والماهية التي يتضمنها تعريفاهما السابقان، ونراهما أيضًا يتفقان في فكرة التشريع الجنائي، وهاك بيان ذلك:

كانت فكرةُ التشريعِ الجنائي قبلَ الثورة الفرنساوية قائمةً على الانتقامِ من الجاني وتعذيبِه والتنكيلِ به، بل وتعذيب أهله والتنكيل بهم أيضًا، لا لغرضِ الانتقامِ، فكان من العقوباتِ ما هو من الشناعة والبشاعة بمكان؛ فكان المحكومُ عليه بالإعدام في فرنسا يُحْرَق أو يرْبَط في أربعة جياد وتساق إلى اتجاهات متقابلة حتى يمزق إربًا، إلى غيرِ ذلك من التمثيل والتشهير، ولم تكن العقوبةُ شخصيةً خاصةً بالجاني؛ بل كانت تتعدى إلى أقاربه أيضًا بالنفي، والإبعادِ، ومصادرةِ الأموال، حتى تمخض عصر الثورة الفرنسية التي وقعت في سنة ١٧٨٩م عن أربعةِ مذاهبَ كان لها الأثرُ الأكبرُ في التشريعِ الجنائي بأوروبا ومشروعية عقاب الجاني.

(١) مذهب بكاريا الإيطالي وروسو الفرنسي، وهو صاحب نظرية العقد الاجتماعي، وهو يرى أن عقاب الجاني حقٌّ للهيئة الاجتماعية في نظيرِ تنازلِ الجاني لها عن حق الدفاع عن نفسه، أو في نظير حماية نفسه وحقوقه، ولكن يعترض على هذا المذهب بأن الجزاء يكون بعد الجريمة، فلا يصحُّ جَعْلُهُ في مقابل الدفاع عن الجاني أو حماية حقوقه؛ لأن الدفاعَ لا يعقلُ إلا حال الجريمة لا بعدها، وإذن فوقت الجزاء غيرُ وقت الدفاع، وإذا أعطى الفرد للمجتمع حقَّ

الدفـاع، فليس معناه أن يعطيه حق الجـزاء والعقاب؛ لتغاير الحقين، على أن هذه النظريـةَ مبنيَّةٌ على نظريةِ العقدِ الاجتماعـي بين أفراد المجتمع، وتنازل كل منهم عـن بعض حريته في مقابـل ما يعطى من حرية الآخرين، وهذه النظرية لا أسـاسَ لها من التاريخ .

(٢) مذهب بنتام الإنكليزي، ويرى ألا ينظر في عقاب الجاني إلا إلى مصلحة الهيئـة الاجتماعيـة، ولكـن ينبني على هذا المذهـب ضياعُ العدالـة؛ إذ قد تكون مصلحة الهيئة الاجتماعية في العقاب على تافه الجرائم بأصْرَمِ العقوبات وأشدها لقَطْع دابرِ الجرائمِ واسـتئصالِ شـأفتها، وعلى هذا فيصح عقَاب السـارق بالقتل وإن لـم تتحقق في ذلك العدالةُ والتناسبُ بين الجرم والعقوبة.

(٣) مذهب كانط الألماني، جاء بتحقيق فكرة العدالة في العقوبة بقطع النظر عـن صالح المجتمع في فرض العقوبة؛ بل ينظر إلى اسـتحقاق الجاني للعقوبة أو عدم اسـتحقاقه، فليس للحكومـة أن تعاقب الجاني إلا علـى مخالفة الآداب وما تقتضيـه الذمـة والضمير، وفي هـذا المذهب عيـب إهمال مصلحـة المجتمع في تشريع العقوبة.

(٤) مذهب العلامة روسِّي الإيطالي الذي مات مقتولًا برميه[1] سنة ١٨٤٨، وهـو خليط مـن المذهبيْنِ السـابقيْنِ: مذهـب المصلحة لبنتام ومذهـب العدالة لكانـط، ومـن أجل ذلك يسـمى بالمذهـب المنتخـب، ومـؤداه أن للحكومة أن تعاقـبَ الجانيَ محافظةً على نظامها وإبقـاءً على كيانها، ولكن ليس لها أن تعاقب إلا علـى مـا يخالف مصلحة المجتمـع والآداب معًا، ولا تزيد العقوبة في الشـدة على ما تقتضيه المصلحة وضرورة حفظ النظام، ولا يتعدى ألـم العقوبة في شـدته مـا يناسـب الجريمـة في قبحها الـذاتي بقطع النظر عـن مصلحـة المجتمع، وهذا المذهـب أرقى المذاهب وأصلحهـا، وهو لُباب ما وصلت إليه العقولُ البشـرية

(١) [كذا بالأصل. تحقيق].

إلـى الآن في التشـريع الجنائي، وهو [يدني][1] مشـروعية العقـاب في القانون من مشروعية العقاب في الشريعة الإسلامية؛ فإنها تراعي في العقوبة مصلحة المجتمع العامـة بنص قوله تعالـى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُـونَ﴾ [البقـرة: ١٧٩] مع اعتبار العدالة والتناسـب بين الجـرم والعقاب، فلم تعاقب الشريعة على القذف مثلًا بالقتل؛ بل اجتزأت فيه بالجلد، وجعلت للسارق قطع اليد، ولمن يسـعى في الأرض بفسـاد قطع اليد والرجل من خلاف، وجعلت لأفحـشِ الجرائمِ من القتل عدوانًا والزنى الفاحش والخروج من الإسـلام أغلظ العقوبـات وهـو القتل، وقد يظن بعـض الغافلين أن قطع يد السـارق لم تراعَ فيه العدالة والمناسبة بين الجرم والعقوبة، فنقول: إن مصلحة المجتمع قد تعارضت في عقوبة السارق مع ظاهر عدم التناسب، فرجح صالح المجتمع في تغليظ العقوبة مع تحقيق العدل في ذاته على رعاية ظاهر العدالة والتناسب، فإن في عقوبة السارق بالحبـس مثـلًا -كما هو الشـأن في القانون- قد لا يتحقق فيـه صالح المجتمع في الزجر عن الجريمة، وقد يستسـيغُ معيشـةَ السـجون كثيرٌ من المجرمين، لا سيما بعد نشاط الدول في إصلاح السجون في الوقت الحاضر، فقد يجد المجرم الفقير -الذي كان يفترش الغبراء، ويلتحف السـماء، وقلما يجد كسرةً من خبز- إذا زُجَّ في السجن ما هو أَلْيَنُ مضجعًا وأَمْرَأُ طعامًا من عيشته طليقًا، ولعله يعاود الجريمة رغبـة إلى عرصات السـجون، على حيـن أن الغني المترف يبلغُ الحبسُ البسـيطُ من نفسـه وجسـمه أشـد الألم والغضاضة، فلـم تتحقق بعقوبة الحبـس العدالةُ؛ بمعنى المساواة بين الناس في ألم العقوبة الواحدة، ولا صالح المجتمع في الزجر عن الجريمة، ولكن عقوبة الشـريعة التي هي القطع لا يستسـيغها غني ولا فقير، ولا مترف ولا بائس، وتتحقق بها المسـاواةُ بين الجميـع في ألم العقوبة الواحدة، وهذا سِرُّ فكرةِ الشارعِ الإسلامي الحكيم في جعل العقوبات التي يقصد بها الزجر والاعتبار بدنيَّة ليتسـاوى الجميع في آلامها، وفي هذا تحقيق للمساواة المطلقة في

(١) [مطموسة بالأصل ولعلها كما أثبتنا. تحقيق].

العقوبات الشـرعية، بينما القانون يكتفي في عقوباته بتحقيق المساواة النسبية فقط بين العقوبة وبين الجريمة، فثبت أن العدالة في العقوبات الشرعية أوفَرُ نصيبًا منها في العقوبات القانونية.

ولـم يبـقَ في القانون من العقوبـات البدنية إلا الإعدام، وقـد نادى بكاريا في أواخر القرن الثامن عشر بحذفه من العقوبات الجنائية، وتمَّ له ما أراد؛ فقد حذف مـن بعـض القوانين كقانـون البرتغال في سـنة ١٨٦٦، وهولاندا في سـنة ١٨٧٠، وإيطاليا في سنة ١٨٨٩ اهـ.

قال الجصاص في تفسير آيات الأحكام: «والشريعة إنما تراعي في العقوبات المصالـح العامة؛ فليسـت العقوبات علـى مقاديرِ الإجرام، ولـو كانت كذلك ما كانت تعاقب على القذف بالزنا، ولا تعاقب على القذف بالكفر مع أنه أشدُّ وأنْكَى، وما كانت تقيم الحدَّ على شارب الخمر دون شارب الدم وآكل الميتة»[1] اهـ.

ونقول في الرد على أبي بكر الجصاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن العقوباتِ الشـرعيةَ كما راعت المصالحَ العامة كذلك وُضعت على مقاديرِ الإجرام ومناسبته لها من حيث غلظ المفسدة المترتبة على الجرم، فإن كانت تفوت أمرًا ضروريًّا كان عقابها أشدَّ مما لو فوتت أمرًا حاجيًّا أو تحسـينيًّا، فإن دققنا النظر نجد أن شـرب الخمر يضرُّ بالعقل، والمحافظة عليه من الضروريات، أما شرب الدم فإنه يفوت أمرًا تحسينيًّا يرجع إلى التطهر من الأنجاس والابتعاد من الأضرار، ونجد أن القذف بالكفر لا يحفـظ النفـس في العادة، ولا يلحق غضاضة بالأعراض كالقذف بالزنا، لا سـيما أن القـذف بالكفر قـد يكذبه ظاهر حال المقذوف من الإسـلام، أمـا الزنا فخفيٌّ قلمـا يطلع عليه أحـد، وقلما يكذبه ظاهـر الحال، ونرى القـذف يضرُّ بالعرض، والمحافظـة عليه داخلـةٌ في المحافظة على النفس، فهو مـن الضروريات، بينا لا يضـر القذف بالكفر لا بالعرض ولا بالدين؛ لأن الدين شـيء بين الله وبين الناس

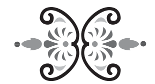
(١) [أحكام القرآن للجصاص ١/ ٣١، ٥/ ١٢٥ بتصرف. تحقيق].

لا يغيره القذف بضده، ولعل قائلًا يقول: إن الشريعة عاقبت على السرقة بالقطع دون الغصب، وكلاهما مفوت لأمر ضروري هو المحافظة على المال، فنقول: قد جعلت الشريعة للمحافظة على المال من الغصب تشريع رد المغصوب قائمًا، أو قيمته هالكًا، فهو حق مدني في عرف القانون، أما فعل الغصب في ذاته فلا جريمةَ فيه؛ لأنه يحصل علانيةً دون السرقة فإنها تقع خفية، فيستطيع المغصوب منه الدفاعَ عن ماله بنفسه وبقوة السلطة الحاكمة ونجدة الناس، أما المسروق منه فلا يستطيعُ الدفاعَ حين أخذ ماله لأنه لا يعلم، والمغصوب منه يعلم آخِذَ ماله، فيتعقبه ويقاضيه.

فكانت السرقة والغصب كلاهما في تشريع رد المال إلى صاحبه وجَعْله حقًّا مدنيًّا سواء عند الشافعي؛ لأنهما سواء في أخذ المال، ولكن لما اختلفا في نفس الفعل، اختلفا في العقوبة؛ فكانت عقوبةُ السرقةِ أَبْلَغَ في الردع على مقدار شدة جرمها، ويشبه هذا في القانون الاختلاف بين السرقة ليلًا والسرقةِ نهارًا في أن الأولى جناية، والثانية جنحة، وكلاهما سرقة من حيث إن في الأولى لا يتمكن المسطو عليه غالبًا من الاستغاثة والنجدة بخلاف الثانية.

على أن الشارع الإسلامي قد حاط الحدود الشرعية على شدتها التي تتحقق منها مصلحة المجتمع بما يحقق العدالة أيضًا ويقلل من تطبيق هذه العقوبات، فشدَّد في طريقة إثبات الجرائمِ التي تترتب عليها العقوبات الغليظة، وضرب عليها سياجًا من دون الشبهات والشكوك، فجعل لإثباتها إما الاعتراف وإما البينة الشرعية الصحيحة، وخصَّ الزنا بشهادة أربع، ومراجعة المقر به: لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ، أو لَمَسْتَ ونحو ذلك لعله يرجع عن اعترافه، وعند الحنفية وعثمان البتي: لا تجوز شهادة النساء في الحدود والقصاص، وشرع في هذه العقوبات الدرءُ بالشبهات؛ فلا يحكم بثبوت الجريمة متى كان فيها شبهة؛ كمن زنى بمن يظنها امرأته فإذا هي أجنبية، أو بمن عقد عليها عقدًا فاسدًا؛ للشبهة، ولا حدَّ على من سرق القليل؛ وهو ما دون عشرة دراهم، وكذلك لا حدَّ على من

سرق من أصوله أو فروعه للشبهة، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه لم يقطع بالسرقة عام المجاعة للشبهة، فكأن الشريعةَ بذلك إنما تجعلُ هذه العقوباتِ في شدتها شبحًا مخيفًا للمجرمين على قلة تطبيقها عملًا لقلة خلوها من شبهة، فينتقل المجرم الذي أفلت من العقاب الغليظ من أجل الشبهة إلى عقوبة التعزير بالجلد أو الحبس أو غير ذلك.



أوصاف العقوبة في الشريعة والقانون

(١) العقوبة في الشريعة شخصية كما اعتبرها القانون، فلا تتجاوز شخص الجاني إلى غيره من أهله وذويه، وما قيل: إن إيجابَ الديةِ على العاقلة في الشريعة يخرجها عن هذه القاعدة، فخطأ صراح؛ لأن الشريعة قد قرَّرت مبدأ شخصية العقوبة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فلا بد أن يكون إيجابها الديةَ على العاقلةِ غيرَ منافٍ لهذا المبدأ، وإلا كانت الشريعة يناقضُ بعضُها بعضًا، وهذا مستحيل، فهو -إيجاب الدية على العاقلة- ليس من باب عقوبة الإنسان بجريرة غيره، ولكنه من باب الإعانة على البر والخيرات؛ كإيجاب نفقة القريب في مال قريبه، ولذلك لم تجب الدية على العاقلة في أقلَّ من ثلث الدية عند مالك والإمام أحمد بن حنبل[(١)]؛ لعدم الحاجة إلى الإعانة في المال القليل، كما لا تحمل العاقلة جناية الأموال؛ لأنها قلما تضلع الجاني وتحوجه إلى المعاونة، ولا تحمل العاقلة الجناية العمد ولا شبه العمد؛ لأنه لا بِرَّ ولا خيرَ في جناية العمد، وإنما تحمل العاقلة الدية في جناية الخطأ من باب المواساة وإعانة القريب قريبَه على سد ما لَحِقَهُ من مغرمٍ؛ استبقاءً للتعاون بين الأُسر، ومنعًا من تفكيكِ الوحدات الاجتماعية في الأسرٍ، وكان القياس أن تحمل العاقلة المال الناشئ عن صلح عن الجريمة أو اعتراف بها، ولكن عارض ذلك أنه قد يتواطأ الجاني على الصلح، أو على الاعتراف بالجريمة إضرارًا بالعاقلة، فلم يجب عليها من أجل ذلك.

(٢) اشترط في عقوبة الجاني في القانون أن تكون تهذيبية تصلح نفس المجرم، وتتحاجز به عن معاودة الإجرام، فشرع القانون تعليم الخلق، وتعليم الحرف في السجون، ولم تكن العقوبةُ الشرعيةُ بحاجة إلى ذلك؛ فإنها عقوبةٌ مدنيةٌ رادعةٌ مؤدبةٌ نفس المجرم، ومصلحة له بطبيعتها؛ لا سيما العقوبات الشرعية التي تحسم آلة الإجرام التي يُسْتَعَانُ بها عليها؛ كقطع يد السارق، أو تستأصل سبب الجرم؛

(١) [المدونة ٤/ ٥٧٣، والمغني ٨/ ٤٢٠، والإنصاف للمرداوي ١٠/ ١٢٧. تحقيق].

كعقابِ قاتلِ مورثه بحرمانه من الميراث. ولم يلجأ المشرعون القانونيون إلى طريقة إصلاحَ المجرمين بين جدران السجون إلا لما رأينا بعد حذف العقوبات المدنية من القانون من قصور عقوبة السجن عن حسم الإجرام أو تقليله، على أن الشريعة لا تأبى إصلاح نفس المجرم وتهذيبه في عرصات السجن إن كانت العقوبة الشرعية المفروضة عليه سجنًا.

(٣) العقوبات الشرعية منها ما هو حقُّ الله خالصًا: كحد السرقة، وحد الزنا، وحد الخمر، ومنها ما اجتمع فيه حقُّ الله وحقُّ العبد وحقُّ الله غالبٌ كحد القذف، ومنها ما اجتمع فيه الحقان وحقُّ العبد غالبٌ كالقصاص، فما كان من هذه العقوبات حقًّا لله خالصًا أو حق الله فيه غالب كان من حق المجتمع والمصلحة العامة، وهذا هو معنى حق الله؛ لأن الله ليس محتاجًا للحقوق؛ وإنما يقوم على تنفيذ هذه الحقوق وليُّ أمرِ المسلمين، وليس للمجني عليهم حقُّ التنازل عنها؛ لأنها خرجت عن أن تكون حقًّا لهم إلى كونها حقًّا للهيئة الاجتماعية، وذلك هو ما قرره القانون في جميع العقوبات الجنائية، فجعلها حقوقًا عامة للمجتمع لا حقوقًا شخصية لمن وقعت عليهم الجرائمُ، وهذا المبدأ قد قرر في الشريعة بدليل قصة صفوان بن أمية؛ فإنه نام في المسجد متوسدًا رداءه، فسرق منه، فأخذ صفوان السارق، فأتى به رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأمر النبيُّ بالسارق أن تقطع يدُه، فقال صفوان: يا رسول الله إني لم أُرِدْ هذا، وهو عليه صدقة، فقال رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**فهَلَّا قبل أن تأتيَني به. وقال: من حالت شفاعتُه دون حد من حدود الله فهو مضادُّ اللهِ في أمره**» (١).

وقد يتوهم متوهم أن القصاص في الشريعة لم يراعَ فيه صالحُ المجتمع لأنه جُعل حقُّ العبد فيه غالبًا، وأن القيام على تنفيذه ليس لولي الأمر، بل لمن له الحقُّ من الأفراد، فنقول: إن إثبات حق العبد شرعًا في القصاص مظهره ثبوت حق الدية لأولياء الدم الموتورين؛ فلهم أن يقتصوا من القاتل، ولهم العفو وأخذ الدية إن

(١) [أخرجه النسائي ٨/ ٦٨ رقم ٤٨٧٨، والدارقطني ٤/ ٢٨٤ رقم ٣٤٦٩. تحقيق].

شاؤوا، وإثبات هذا الحق لهم من صالح المجتمع أيضًا؛ لأنه مصلحة ليست في ذات القتل والإعدام، ولكن في العظة والاعتبار لتقلَّ الجرائم، وأيُّ عِبرة أو عظة من أن تصير نفسُ الجاني ملكًا لغرمائه من أولياء الدم، وحياته رهن إرادتهم؛ إن شاؤوا عَفَوْا وأخذوا الدية، وإن شاؤوا اقتصُّوا من القاتل، فاجتمع في هذا التخيير ثلاث مصالح:

(١) لأن مصلحة القاتل في أن يعيش.

(٢) ومصلحة أولياء الدم في الانتفاع بالدية.

(٣) ومصلحة المجتمع في العظة والاعتبار بجعل الانتقام من الجاني موكولًا إلى مشيئة من وترته الجناية وأصابه ضررها، وليس معنى هذا أن يتولى وليُّ الدم القصاص بنفسه؛ بل إن ذلك حق ولي الأمر القائم على تنفيذ أحكام الشريعة ومنها القصاص، وعلى هذا يتبين خطأُ مَنْ يقولُ: يدفع القاتل إلى أولياء الدم إن اختاروا القصاص؛ لأنهم عسى أن يزيدوا على القصاص الواجب شرعًا أن يمثلوا بالقاتل مثلًا، أو يصلبوه، وهذا مما تأباه الشريعة؛ لأن الواجب ألا يزاد على مقدار الحد الشرعي المنصوص عليه.

فظهر أن مخالفة الشريعة في القصاص مبدأَ القانون في أن تجعل فيه حقًّا شخصيًّا لأولياء الدم مخالفةٌ إلى مصلحة ظاهرة، يتحقق بها ثلاث المصالح السابقة.

(٤) اعتبرت الشريعة كما اعتبر القانون ظروفًا مانعةً من العقوبة، وظروفًا مخففة أو مشددة، فالمانعةُ من العقوبة في القانون والشريعة كمن قتل غيرَه في سبيل الدفاع الشرعي عن نفسه، وكإجرام الصبي غير المميز والمجنون، والظروفُ المخففة في القانون كمن قتل زوجتَه حينما رآها متلبسةً بجريمة الزنا مع غيره، فتنتقل من جناية إلى جنحة، والظروف المخففة في الشريعة كمن اقترف الزنا وهو غير محصن أي لم يتزوج؛ فإنه يعاقَب بالجلد لا بالرجم؛ لتوفر الدواعي إلى

الجريمـة عند من لم يتحصن بزواج وفقدان المعوض منه قضاء الشـهوة الحرام، والظروف المشددة في الشريعة والقانون كمعاودة الجريمة، فإنها سببٌ عند كليهما لتغليظ العقوبة، وقد أمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقتل السارق في المرة الرابعة[1]، ومن ذلك تغليظ العقوبة على قاطع الطريق بقطع يده ورجله؛ لأنه بقطعه للطريق العام قد أعدَّ نفسـه لمعاودة الجريمة وتكرارها على السـابلة، كما أن من أسـباب تشديد العقوبة في القانون ارتكابَ الجريمة ليلًا أو في الطريق العام.

ومن أسباب تغليظ العقوبة في الشريعة توفر الصوارف عن الجريمة عند من اقترفها، ومن أجل ذلك جعلت الشريعة عقاب الجاني على مقدار ما أسبغ الله عليه مـن النعـم، فكلما كان أتمَّ نعمـةً كان أفحشَ عقابًا، فجعلت الشـريعة حد الرقيق علـى النصف من حد الحر فيما عدا عقوبة الإعـدام؛ لعدم إمكان التنصيف فيها؛ وذلك لأن نعمة الله على الحر بالحرية، وتوفر الصوارف عن الاعتداء أتمُّ وأكملُ بتمكينـه غالبًا من رغائبه المباحة، ولذلك كان أشـدَّ النـاس عذابًا يوم القيام عالٌم لـم ينفعْه الله بعلمه؛ لتمام النعمـة عليه بالعلم، وجعل الله عقابَ أمهاتِ المؤمنين مضاعفًا إن أتين بفاحشة في قوله تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ ﴾ [الأحزاب: ٣٠]؛ لتمام النعمة عليهن برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتوفُّر الصوارفِ عن الفاحشـة، ومن الصوارفِ المعتبَرة شـرعًا الصـوارفُ الخلقيـة وما ينبغي أن يصرف عـن الجناية دينًا؛ فقد جعلت الشـريعة أفحـش الزنا الزنا بحليلة الجـار؛ لأن الصوارفَ الخلقية والدينية عن خيانة الجار في زوجته أدْعَى إلى مباعدة الجريمة، وإن كانت الدواعي النفسـية التي تنشـأ من خلطة الجارات ووقوع النظر على ما يثير الشهوات منهن وعدم إمكان التحرز من سـماع فتنة لين القول منهن، وغير ذلك، ولكن الشـرع لم يعتبر البواعث النفسـية الشـيطانية في تخفيف العقوبة؛ وإنما اعتبر ما يقابلها من الصوارفِ الدينية الخلقية في تغليظ الجريمة وتشديد عقوبتها، وذلك في القانون أيضًا؛ فإن خيانةَ من اؤتمن

(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٤٦٢ رقم ٤٤١٠. وفي الحديث القتل كان في المرة الخامسة. تحقيق].

على الأمانة -كالخادم الذي في المنزل- أدعى إلى التشديد في العقوبة من خيانةِ غير المؤتمن كشخص أجنبي مثلًا؛ وذلك لأن الائتمان أدعى في قواعدِ الأخلاق إلى الوفاء وأَصْرَفُ عن الخيانة، ومبنى هذه القاعدة على أنه كلما توفرت الصوارف عن الجريمة كان اقترافها أَدْخَلَ في العمدية والعدوان ودليلًا على سوء القصد وتأصُّل الإجرام.

(٥) اتفقت الشريعة والقانون على تسهيل طريقة الإعدام؛ لأنه لا مصلحةَ للمجتمع في تعذيب الجاني والتنكيل به، فاتخذت الحكومات في العصر الحاضر أسهلَ الطرق وأسْرَعَها في الإعدام من الإعدام شنقًا، أو بقطع الرأس، أو القتل بالكهرباء كما تفعل بعض الولايات المتحدة بأمريكا، وفي الشريعة كذلك فقد قال رسول الله: «**لا قود إلا بالسيف**»[1]؛ لأنه أسرعُ في الإعدام، وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة**»[2]، والإحسان في القتل باتخاذ أسهل الطرق إليه، غير أن الشريعة لم تعتبر تغليظ العقوبة في ذات العقوبة فقط كما هو الشأن في القانون؛ بل جعلت التغليظ إما في ذات العقوبة أو في طريقة تنفيذها إذا بلغ الجرم من الشناعة والمضرة ما يسيغ ذلك كالقتل صلبًا لمن قطع الطريق فقتل المارة وأخافهم، فكما أن التغليظ في ذات العقوبة من صالح المجتمع، كذلك التغليظ في طريقة تنفيذها: كالقتل رجمًا للزاني المحصن؛ لأن ذلك أَبْلَغُ في الردع والازدجار عن الجريمة بدون قصد إلى تعذيب الجاني والتمثيل به، وإلا لَمَا كانت الشريعة تنهى عن التمثيل والتشهير، وتأمر بالإحسان في القتل؛ بل المقصود الاعتبار بطريقة التنفيذ الشديدة.

(٦) العقوبة في الشريعة كما هي في القانون زاجرةٌ مخيفةٌ، غير أن القانون لا يرى فرض الجزاءات المرغِّبَة في الانتهاء عن المحرمات واتباع نصوص القانون، ولا يعتبرها جزاءً قانونيًّا كما يعتبرها الشرع الحنيف ويجعلها شطر الجزاء، فإنه

(١) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٦٧٧ رقم ٢٦٦٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١٥٤٨ رقم ١٩٥٥. تحقيق].

إما ثواب وإما عقاب، فيقول القانون: قد يرتكب المرء مخالفة أحكام القانون مستغنيًا عن الثوابِ المترتب على احترامه، وحكمة الشرع في ذلك ظاهرةٌ، فكما أن الترهيب له أثرُهُ في احترام الأحكام، كذلك للترغيب أثرُهُ، والقانون قد قرَّر مبدأ الترغيب في إعفاء الشريك في الجناية من العقوبة إذا بلَّغ [عن][1] الجناية من تلقاء نفسه ترغيبًا له في التبليغ وتوسلًا إلى اكتشاف الجرائم.

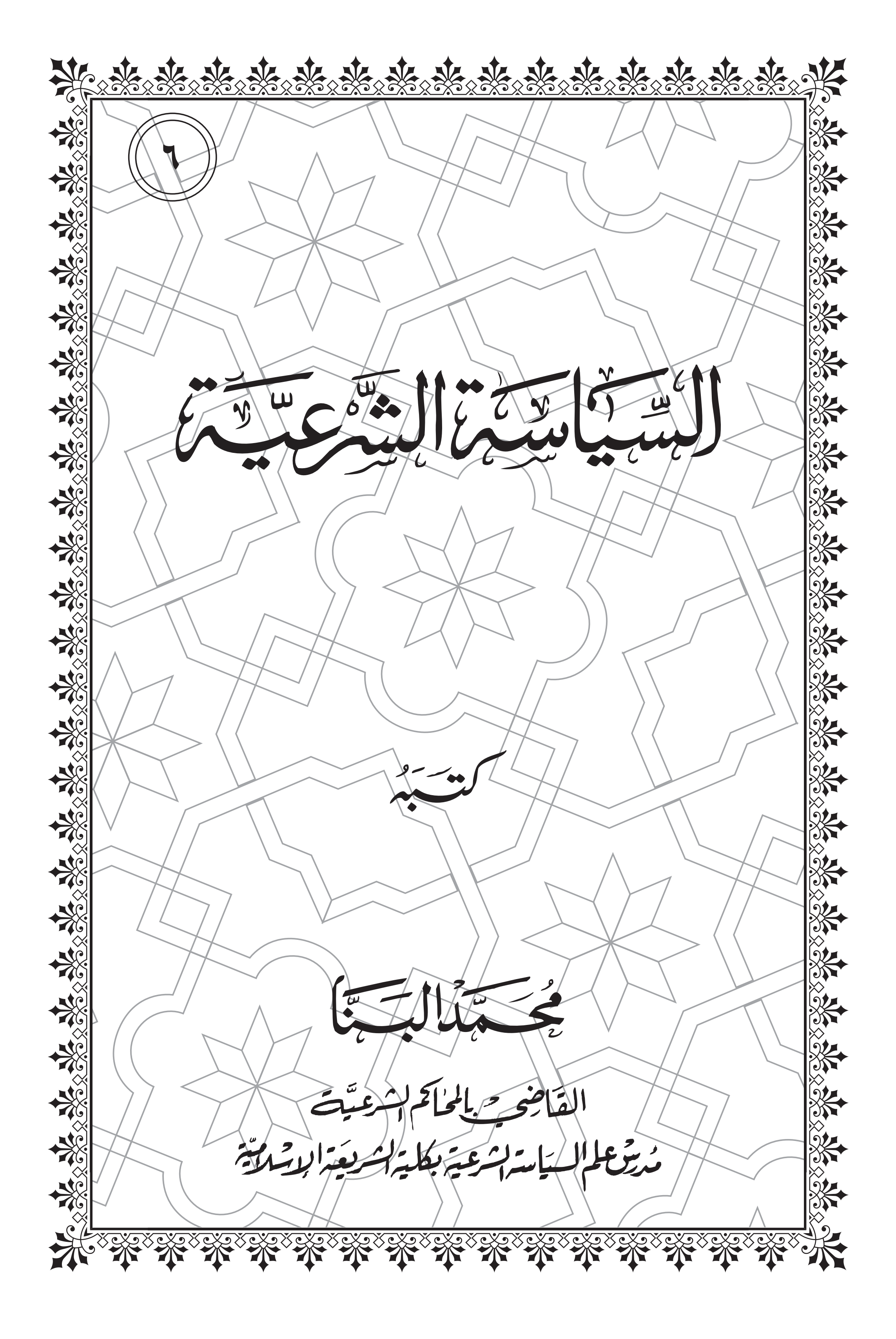
(٧) لم يَدَعِ الجزاء الشرعي قوانين وأحكامًا ناقصة؛ أي بلا جزاء مترتب على مخالفتها كما هو الشأن في القانون الذي قد يشتمل على قوانينَ ناقصةٍ كالمادة (٧) من قانون العقوبات المصري التي تحتِّمُ على كل إنسان أن يبلغ عن الجرائمِ التي يشاهدها، فلم تجعل على من يخالف ذلك عقابًا قانونيًّا؛ وذلك لأن الشريعة إذا لم ترتب على مخالفة الحكم الشرعي جزاءً دنيويًّا، فإنها ترتب جزاءً أخرويًّا، فكان من مميزات الشريعة أن للجريمة التي يرتكبها المرء بينه وبين نفسه عقابًا أخرويًّا قد يقف تصوُّرُه شبحًا مخيفًا بين النفس الأمَّارة بالسوء وبين الجرم، فلا تواقعه، ومن مزايا الجزاء الشرعي عن القانوني أنه لن يفلت منه مُسْتَخْفٍ بالجريمة ولا مجاهرٌ؛ لأن الله الذي يعلم الغيب ويطَّلع على السر والعلن رقيبٌ عليه ومحاسِبُهُ على جرمه، أما القانون فقد يُفلت مِنْ عقابه مَنْ لم يتهيأ اكتشاف جرائمهم وظلَّت في الخفاء، ولكن الله آخِذٌ بنواصيهم ومجازي الشر بالشر، والخير بالخير، وهو العالم بما ظهر وما بطن: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴾ [الرحمن: ٦٠].

تمت الرسالة والحمد لله

وكان الفراغُ منها في أول رمضانَ سنةَ ١٤٣٦/ ٢٢ فبراير سنة ١٩٢٨م



(١) [غير موجودة بالأصل. تحقيق].

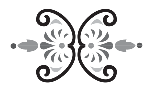

٦
السياسة الشرعية
كتبه
محمد البنا
القاضي بالمحاكم الشرعية
مدرس علم السياسة الشرعية بكلية الشريعة الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،

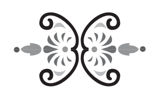
فهذه فصول في السياسة الشرعية لطلاب السنة الأولى من تخصص القضاء الشرعي، كتبتها باختصار ألجأني إليه ضيق الوقت وحاجة الطلاب إلى موجز يجمع شتات المقرر عليهم في هذا العلم، وكنت أود أن يكون في الوقت سَعة لأوفي هذه المسائل حظها من البحث، فإن في دراستها دراسة واسعة مستفيضة فائدة عظمى، إذ يتجلى للباحثين أن دين المسلمين القويم لا يقصر عن مصلحة، ولا يضيق بحاجة، ولكن إذا فات ذلك الآن فالرجاء في جانب الله عظيم أن يهيئ لنا الأسباب في المستقبل القريب، وهو وحده الموفق إلى ما فيه الخير والفلاح.



السياسة الشرعية

قال صاحب القاموس: سُسْتُ الرَّعِيَّةَ سِياسَةً: أمرْتُها ونَهَيْتُها. وفلان مجرب قد ساس وسِيسَ عليه أَدَّب وأُدِّب[1]، ومن هذا يتبين أن أصل وضع السياسة في اللغة الأمر والنهي والتأديب، وقد شاع استعمالها على ألسنة العلماء في القوانين الموضوعة لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، ولا ريب أن هذا الاستعمال يَمُت إلى الوضع اللغوي بسبب وثيق، وأنت إذا تقريت[2] مسائل السياسة الشرعية المنثورة في بطون الكتب، وأردت أن تُعَرِّفَ هذا العلم تعريفًا منطقيًّا أمكنك أن تقول:

السياسة الشرعية علم يبحث فيه عما تُدبَّر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق هي وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص، ومعلوم أن موضوع كل علم هو المسائل التي تبحث في ذلك العلم، وعلى ذلك فموضوع السياسة الشرعية القوانين والنظم التي تدار بها شؤون الدولة الإسلامية من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم، وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان.



(١) [القاموس المحيط ص٥٥١. تحقيق].
(٢) [تَقَرَّى المِياه: تتَبَّعَها، واقْتَرَى فلانًا بقوْلِه: تَتَبَّعَهُ. تحقيق].

السياسة العادلة والسياسة الظالمة

قال المقريزي في خططه بعد تعريف السياسة: «والسياسة نوعان؛ سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية عَلِمَها مَنْ عَلِمَها، وجَهِلَها من جَهِلَها. وقد صنَّف الناس في السياسة الشرعية كُتبًا متعددةً. والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها»[1]. ومثل ذلك في الطرق الحُكْمِيَّة لابن القيم مع تقديم وتأخير[2]، ومن ذلك يتبين أن السياسة العادلة هي ما وُضعت لمصلحة الناس ودفع الضرر عنهم، والسياسة الظالمة ما ليست كذلك. وليس ثمة ما يمنع من أخذ الناس بالنوع الأول من السياسة في جميع شؤون الدولة، بل ذلك مقصود الشارع الإسلامي، فإنما شُرعت الشريعة لتحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم، وقد صرح بذلك كثير من العلماء، وهذه بعض أقوالهم تؤيد ذلك:

قال علاء الدين في كتابه معين الحكام عن الإمام القرافي: واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفًا للشرع، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه:

أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**لا ضرر ولا ضرار**))، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميعُ النصوص الواردة بنفي الحرج.

وثانيها: أن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء، وهي المصلحة التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد

(١) [المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ٣/ ٣٨٤. تحقيق].
(٢) [الطرق الحكمية ص١٢. تحقيق].

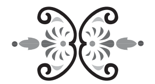
بالاعتبار، نحو كتابة المصحف وولاية العهد من أبي بكر لعمر وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظر، وإنما فعل لمطلق المصلحة.

وثالثها: أن الشرع شدد في الشهادة أكثر من الرواية، واشترط في الشهادة العدد والحرية لتوهم العداوة، ووسع في كثير من العقود كالعارية والمساقاة للضرورة، ولم يقبل في الشهادة بالزنا إلا أربعة، وقبل في القتل اثنين؛ لأن القصد الستر، وإن كان الدم أعظم، وهذه المباينات والاختلافات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال، فلذلك ينبغي أن يراعى اختلاف الأحوال في الأزمان، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار(1).

ونقل ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية عن ابن عقيل قال: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال: لا سياسة إلا بما نطق به الشرع، فقد غالط وغلط الصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لا يجحده عالِمٌ بالسنن، وكفى تحريقُ عليٍّ الزنادقة، وتحريق عثمان المصاحف، ونفي عمرَ نصرَ بنَ حجاج. وقال ابن القيم: وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعرك صعب، فَرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنه حق مطابق للواقع؛ ظنًّا منهم منافاتها لقواعد الشرع... إلى أن قال: بل قد بين الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج به العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له، فلا يقال: إن السياسة العادلة

(1) [معين الحكام ١٧٦- ١٧٧. تحقيق].

مخالفة لما نطق به الشـرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسـميها سياسـة تبعًـا لمصطلحكم، وإنمـا هي عدل الله سـبحانه ورسـوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات[1].



(١) [الطرق الحكمية ص٢٩- ٣١. تحقيق].

الإسلام كفيل بالسياسة العادلة

مما أسلفنا في الفصل السابق يظهر جليًّا أن السياسة العادلة لأمة من الأمم هي تدبير شؤونها الداخلية والخارجية بالنظم والقوانين التي تكفل الأمن لأفرادها وجماعاتها والعدل بينهم، وتضمن تحقيق مصالحهم، وتمهيد السبيل لرقيهم، وتنظيم علاقاتهم بغيرهم. ونظرة عجلى ترشد الباحث إلى أن الإسلام كفيل بهذه السياسة، وذلك أن الإسلام أبان بكثير من أحكامه وحِكَمه أن غايته هي تحقيق مصالح الناس ورفع الضر عنهم، ومقصوده إقامة العدل بينهم، ومنع عدوان بعضهم على بعض، ودليل هذا حِكَم التشريع التي نُصَّ عليها مع الأحكام في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]، بل إن العبادات نفسها قُرن التكليف بها بما يدل على أن المقصود منها إصلاح حال الناس، كما قال تعالى في حكمة الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وفي الصيام: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وفي الصدقة: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]، وفي الحج: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨]. والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يصرح في كتابه العزيز بأن هذه الشريعة لا تبغي للعباد إلا السهولة واليسر ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وكذلك قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إنما بعثت بالحنيفة السمحة**»(١)، وقال: «**لا ضرر ولا ضرار**»(٢).

---

(١) [أخرجه أحمد ٣٦/ ٦٢٤ رقم ٢٢٢٩١، والطبراني في الكبير ٨/ ١٧٠ رقم ٧٧١٥ واللفظ له. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٤٣٠ رقم ٢٣٤٠، وأحمد ٥/ ٥٥ رقم ٢٨٦٥، والطبراني ٢/ ٨٦ رقم ١٣٨٧، والدارقطني ٤/ ٥١ رقم ٣٠٧٩. تحقيق].

وإذا كان الإسلام مقصده إصلاح الناس وإقامة العدل فيهم، وقد بين ذلك وألح في بيانه بكثير من الآيات والأحاديث، ولم يبق موضع لريبة في أن ذلك هو المقصود الأول من الشريعة الإسلامية، فمن الحكمة أن تكون قواعده إجمالية تصح أن تكون دستورًا للمتشرعين، لا أن تكون شريعة تفصيلية إن انطبقت على الحوادث في عهد شذت عنها في عهود، وذلك حتى تتحقق الضالة المنشودة من هذا الدين الحنيف، وأنت إذا نظرت في القرآن والسنة وجدت ذلك محققًا فيما ورد فيهما من الأحكام، اللهم إلا النزر اليسير، ففي نظام الحكم لم يُفَصِّل القرآن الكريم نظامًا لشكل الحكومة ولا لتنظيم سلطانها، وإنما اكتفى بتقرير الدعائم الثابتة، فقرر العدل في قوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، والشورى في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والمساواة في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. أما النظم التفصيلية فقد تركها بدون بيان حتى يتهيأ لأولي الأمر أن يضعوا منها ما يناسب حالهم، ويوافق مصالحهم في حدود هذه الأصول العامة. وفي القانون الجنائي لم يحدد عقوبات مقدرة إلا لخمس جرائم:

(١) القتل (٢) الزنا (٣) السرقة (٤) القذف (٥) محاربة الله ورسوله.

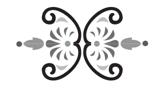
ويطول بنا القول إذا أردنا أن نخوض في بيان الحكمة في تحديد العقوبات المقدرة لهذه الجرائم، ولذلك ندعه الآن، أما سائر الجرائم فلم يحدد لها عقوبات، ولم يبين أيها أشد وأيها أخف، ليضع لكل فئة عقوبة، وإنما ترك ذلك لأولي الأمر؛ لأنه مما يختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان.

وفي قانون المعاملات اكتفى بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات، فأحل البيع والإجارة والرهن من عقود المعاملات، وأشار إلى الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضي، فقال عزَّ شأنه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ

تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ [النساء: ٢٩]، أما الأحكام الجزئية فقد تركها ليضعها ولاة الأمر حسب الأحوال على أساس التراضي.

وفي النظام المالي فرض في أموال الأغنياء وعلى رؤوس بعض الأنفس ضرائب تصرف في مصارف ثمانية، مرجعها إلى سد نفقات المنافع العامة ومعونة المعوزين، وترك تفصيل الصرف في المصارف لكل أمة تتبع فيه ما يلائمها.

وفي السياسة الخارجية أجمل علاقة المسلمين بغيرهم في قوله سبحانه: ﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨- ٩]، وبوضع هذه القواعد الإجمالية وتركها لكل أمة تأخذ منها ما يناسبها، ويؤلف علماؤها في كل قاعدة الكتب والمصنفات في دائرة تلك القاعدة؛ ليبينوا للناس طريقهم، فبلغ الإسلام ذروة الكمال ووصل إلى ما يمكن أن تصل إليه شريعة تقرِّر العدل، وتقوِّض دعائم الظلم والاعتساف.



سياسة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء الراشدين

كان رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرجع المسـلمين في تدبير شؤونهم العامة من تشريع وقضاء وتنفيذ، وكان قانونه في ذلك التدبير ما يتلقى عن ربه من وحي، وما يهديه إليه اجتهاده في الحوادث بحسب ما يوصل إليه الاجتهاد من المصلحة بعد استشارة أولي الرأي من صحابته، وإذًا، فقد كان الأساس الأول لسياسته صلوات الله عليـه الوحي المنزل، وبعد ذلـك الاجتهاد، وقد صح أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اجتهد في كثيـر مـن المسـائل، فمن ذلك أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمـر الملتقـط أن يدفع اللقطة إلـى واصفها[(١)]، فجعـل وصفه لها قائمًا مقام البينة، ومـن ذلك اجتهاده في حادثة قتـل أبي جهل لما جاءه رجلان ادعى كل منهما أنه قتله، فقضى لأحدهما بسـلبه بعـد أن رأى سـيفيهما[(٢)]، وبهـذه الطريقة دعا إلـى الاجتهاد بعمله، كمـا دعا إليه بذكر الأحكام مقرونة بعللهـا والمصالح التي تقتضيها وتنبيه الأذهان إلى ارتباط الأحكام بالمصالح؛ ومن ذلك قوله في النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها: ((**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**))[(٣)]، وقوله في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي ثم إباحتها: ((**إنما نهيتكم من أجل الدافة**))[(٤)]. وبهذا وأمثاله وجَّه رسـول الله صلوات الله عليـه الأنظارَ إلى أن الغرض إنما هو المصلحة، وأن المشـترع عليه أن يسـير وراءها، فحيثما وُجدت كان حكم الله.

وقـد ظهـرت تلك الـروح فيما سـلكه الخلفاء الراشـدون بعد رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في تدبيـر الشـؤون العامـة للدولة، فقـد ترك لهم كتاب الله وسـنته، ورسـم لهم طريق الاجتهاد، فكان نبراسًـا يهتدون به فيما ليس فيه نص من كتاب أو سنة، فإن حدث لهم ما ليس له حكم في كتاب ولا سنة اجتهدوا رأيهم، واتبعوا

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٢٤ رقم ٢٤٢٧، ومسلم ٣/ ١٣٤٦ رقم ١٧٢٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٤/ ٩١ رقم ٣١٤١. تحقيق].
(٣) [أخرجه الطبراني ١١/ ٣٣٧ رقم ١١٩٣١. تحقيق].
(٤) [أخرجه مسلم ٣/ ١٥٦١ رقم ١٩٧١. تحقيق].

ما أدى إليه اجتهادهم حسب المصلحة في رأيهم، ما دام ذلك لا يصادم أصلا من أصول الدين.

اجتهد أبو بكر فاستخلف واجتهد قبل ذلك ومنع حصة أهل قرابة الرسول من الغنيمة.

واجتهد عمر فلم يستخلف وترك الأمر شورى بين ستة، واجتهد قبل ذلك وغَرَّبَ ربيعةَ بن أمية بن خلف لمَّا شرب الخمر، ورجع عن هذا الاجتهاد لَمَّا لحق ربيعةُ بهرقل وتنصَّر، وقال: لا أغرب بعدها أبدا، واجتهد وأمضى الطلاق بالثلاث.

واجتهد عثمان وجدد أذانا ثانيا لفريضة الجمعة لم يكن على عهد الرسول؛ لأن تزايد الناس قضى بزيادة الإعلام، وجَمَع الناسَ على قراءة القرآن بحرف واحد، وهو ما دُوِّن في المصحف الإمام، وهو يعرف أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ولكنه رفع بذلك مفسدة الخُلْف بعد اتساع الدولة وتباعد أطرافها واستشهاد الحُفَّاظ بعد أن استَحَرَّ بهم القتل في المواقع.

واجتهد عليٌّ وحَرَّق الزنادقة في الأخاديد، وما كان خفيا عليه حكم الله في قتل الكافر، ولكنه رأى المصلحة أن يبالغ في الزجر.

وكذلك كان شأنهم في جميع شؤون الدولة قضائية وتنفيذية وغيرهما، والكلام في سرد ذلك طويل لا يتسع له المقام، واستقراء هذه الحوادث ليس بمقصود، وإنما المقصود بيان أن ذلك كان نهجهم جميعًا في التشريع، وكان اجتهاد أحدهم ربما خالف اجتهاد الآخر، ولم يُرْمَ أحد منهم بأنه خالف الحق أو تنكَّب طريقه ما دامت الغاية المصلحة وتحقيق منافع الناس، وسار على هذا السنن الصحابة والتابعون، وُلَاتُهم وقضاتُهم، فلم تقع حادثة ليس فيها نص إلا استنبطوا حكمها بالاجتهاد، وتاريخهم حافل بذلك، فشريح وإياس وكعب بن ثور وغيرهم ضربوا بذلك خير الأمثال للناس، وكيف يُعقَل أن تَجمُد شريعة دانت بها أمة ملأت في إبان زهوها أكثر بقاع المعمورة، فلا تتسع لحوادثهم وما يعرض لهم

من الأمور، وهذه قولتهم المأثورة «تَحْدث للناس أقضية بقدر ما استحدثوا من الفجور»، نعم خَلَفَ بعد ذلك خَلْفٌ التزموا طرقا خاصة في الاجتهاد، ووضعوا شروطًا ورسومًا للمصالح الواجب اعتبارها، وقيد هذا الالتزام من حرية المجتهد وضيق دائرة الاجتهاد، وقضى بإغفال كثير من المصالح المرسلة، وبعد أن كان سلفهم يعملون لمطلق المصلحة أصبحوا يعملون طبقًا لقواعد مخصوصة، وبهذا ضاقت دائرة التشريع حتى اضطر أصحاب القواعد أنفسهم أن يتجاوزوها ويقولوا بالاستحسان، وما هذا الاستحسان إلا رجوع بالفطرة إلى الاجتهاد الذي كان عليه السابقون ولكنه في دائرة ضيقة لا تفي بحاجات الناس.

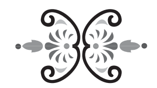
ولقد كان هذا العمل شرًّا على الفقه الإسلامي إذ أظهروه في مظهر القاصر عن تدبير شؤون الدولة بحيث لا يتسع لمصالح الناس، ولا يساير الزمن وما فيه من تدرج، وأخذ الولاة السياسيون ورجال السلطة التنفيذية في الدولة ينظرون إلى مصالح الناس ويدبرونها بما يكفلها من النظم والقوانين، غير ملتزمين ما التزمه الفقهاء، ومن ذلك الحين بدأ المسلمون يرون بينهم نوعين من النظم والأحكام؛ أحدهما ما استنبطه الفقهاء على وفق أصولهم وقيودهم، وثانيهما ما لجأ إليه الولاة السياسيون لتحقيق المصالح ومسايرة الزمن، وكان جديرا بالفقهاء أن يكون حظهم في هذا الباب حظ أسلافهم، ولو فعلوا ذلك لكان خيرًا لهم ولدينهم.

قال ابن القيم بعد كلام في هذا الموضوع: والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمرٍ وراء ما فهم هؤلاء من الشريعة أَحْدَثُوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلًا وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالِمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك[1].

(١) [إعلام الموقعين ٤/ ٢٨٣، والطرق الحكمية ص١٣. تحقيق].

الحكومة الإسلامية ونوع نظامها

تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم أمر مقرر لا بد منه، حتى يُعرف سلطان الحاكم وحرية المحكوم، وهذه العلاقة تختلف، ومن اختلافها اختلفت أشكال الحكومة، فمنها دستورية ومنها استبدادية، ومن كل منهما أشكال، والحكومة الإسلامية دستورية كما يتبين ذلك من آي القرآن الحكيم وصحيح السنة، فقد جعل المولى جل شأنه أمرها إلى أولي الحل والعقد، ولم يجعله بفرد مهما كان، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨]، فامتدحهم بأن أمرهم شورى بينهم، وقرنه بأصل الإيمان وهو الاستجابة إلى الله، وبأقوى أركانه وهو الصلاة، وهذا تنويه بشأنها، وإعلاء من أمرها، وتنبيه إلى أنها من أصول الإسلام ودعائمه، وقد أمر جل شأنه الرسول المعصوم أن يشاور في الأمر، فقال: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وجعل الطاعة لأولي الأمر والمرجع إليهم، فقال عز شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، وقال: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ [النساء: ٨٣]، ومن هذا يتبين أن الحكومة الإسلامية نظامها دستوري لا استبداد فيه إذ لم يوكل أمرها إلى شخص بعينه، بل جُعل تدبير أمور الناس إلى أولي الحل والعقد.



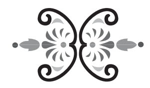
الشورى في الإسلام

مما تقدم يتبين أن الشورى في الإسلام هي دعامة الحكومة، وأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عني بأمرها حتى قرر أصولها في كثير من آيات الذكر الحكيم، وأمر بها رسوله المعصوم، وقد وردت في السنة عدة أحاديث تدعو إلى الشورى، وكان عمله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسنن الراشدين على التشاور وعدم الاستقلال، فقد استشار النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصحابه يوم أحد، وأشار عليه الحباب بن المنذر يوم بدر برأيه فعمل به. وروى الطبراني في الأوسط وأبو سعيد في القضاء عن علي قال: ((**قلت: يا رسول الله، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقضِ فيه برأيك خاصة**))[1]. وفي قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**تجعلونه**)) والخطاب للمفرد إشارة إلى أن هذا ليس خاصًّا بهذه الحادثة، وإنما ذلك سنن يتبع فيها وفي غيرها.

وقد ورد في الصحيحين وغيرهما أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرع لقيه أبو عبيدة وأصحابه فأخبروه أن الوباء وقع بالشام، فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا عليه، ثم استشار الأنصار فسلكوا سبيل المهاجرين واختلفوا، فدعا مشيخة قريش فاستشارهم فلم يختلف عليه رجلان، وقالوا: ترجع. فنادى عمر في الناس: «إني مصبح على ظهر» أي على سفر[2]. والشواهد كثيرة والأمر بين، وقد يعنينا هنا أن نذكر أن الإسلام قرر المسؤولية المعروفة اليوم في النظم الحديثة؛ وذلك ظاهر من النصوص التي يطلب بها من الأمة نصح ولاة الأمور والأخذ على أيدي ظالميهم؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**إن الله يرضى لكم ثلاثا، ويسخط لكم ثلاثا؛ يرضى لكم أن تعبدوه وحده، ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم**))[3].

(١) [أخرجه الطبراني ١١/ ٣٧١ رقم ١٢٠٤٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٧/ ١٣٠ رقم ٥٧٢٩، ومسلم ٤/ ١٧٤٠ رقم ٢٢١٩. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري في الأدب المفرد ص٢٢٦ رقم ٤٤٢، وأحمد ١٤/ ٤٠٠ رقم ٨٨٠٠، وابن حبان ٨/ ١٨٣ رقم ٣٣٨٨. تحقيق].

وقولـه: ((**إن النـاس إذا رأوا الظالـم فلم يأخـذوا على يديه أوشـك أن يعمهم الله بعقـاب من عنده**))(١). وأبـو بكر لما ولي الخلافة قال: «إني وليت عليكم ولسـت بخيركم، فإن أحسـنت فأعينوني وإن حرفت فقَوِّموني»(٢)، وعمر لما ولي الخلافة قـال: «مـن رأى منكـم فيَّ اعوجاجًا فليقَوِّمـه». قال له أعرابي: والله لـو رأينا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا(٣). والآثار متضافرة على تقرير هذه المسؤولية، وقدمنا لـك أن الحكمـة الإلهية اقتضـت أن تقرر هـذه الأمور غير مفصلـة؛ ليكون ولاة الأمـر في كل أمة في سـعة مـن وضع نظمها بما يلائم حالتهم، وأوسـعنا في شـرح ذلك فلا داعي لتكراره.



(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٣٩٤ رقم ٤٣٣٨، والترمذي ٤/ ٤٦٧ رقم ٢١٦٨، وأحمد ١/ ١٨١ رقم ٣٠. تحقيق].

(٢) [الروض الأنف ٧/ ٥٩١، تاريخ الطبري ٣/ ٢١٠. تحقيق].

(٣) [جاء في الزهد لابن المبارك (١/ ١٧٩، رقم ٥١٢) ما نصه: "أتى عمر بن الخطاب مشربة بني حارثة، فوجد محمد بن مسلمة، فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب، وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قويا على جمع المال، عفيفا عنه، عادلا في قسمه، ولو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه! فقال: لو ملت عدلناك، كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد لله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني". تحقيق].

الإمامة الكبرى

قال أبو الحسن الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]. وقال السعد في المقاصد: «الإمامة وهي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»[2]. وقال ابن خلدون: «والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[3]. ومن هذا يمكنك أن تقول: إن الخلافة هي رياسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا، وفي معناها الإمامة الكبرى وإمارة المؤمنين، فهي ثلاث كلمات معناها واحد، هذا وقد زاد الإمام الرازي قيدًا آخر في التعريف، فقال: هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص. وقال: هو احتراز عن الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه[4].

ومباحث الخلافة كثيرة متشعبة أفاض فيها العلماء القول وأشبعوها بحثًا من جميع مناحيها، وسنتكلم في بعض موضوعاتها في الشذرات التالية:

نصب الخليفة: نصب الخليفة واجب شرعًا على ما ذهب إليه جمهور المسلمين، واستدلوا بأمور:

الأول: إجماع الصحابة على تولية خليفة حتى قدموا أمر البيعة على دفن الرسول، إذ خطب أبو بكر عقب وفاة الرسول، فقال في خطبته: لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله. فتبادروا وقالوا: صدقت[5].

والثاني: أن ما هو واجب من إقامة الحدود وسد الثغور لا يتم إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(١) [الأحكام السلطانية ص١٥. تحقيق].
(٢) [شرح المقاصد في علم الكلام ٢/ ٢٧٢. تحقيق].
(٣) [تاريخ ابن خلدون ص٢٣٩. تحقيق].
(٤) [ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ٢٣٢. تحقيق].
(٥) [جمع الوسائل في شرح الشمائل ٢/ ٢١٩. تحقيق].

والثالث: أن فيه جلب المنافع ودفع المضار، وهذا واجب بالإجماع.

الرابع: وجوب طاعته ومعرفته بالكتاب والسنة، وهو يقتضي وجوب حصوله وذلك بنصبه، ومعنى ذلك أن ما أجمعوا عليه من وجوب طاعته في المعروف شرعًا ووجوب معرفته بالكتاب والسنة، وكونها من أهم شروطه يقتضي أن نصبه واجب شرعا. ومن الأحاديث الدالة على وجوب نصب الإمام قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ‹‹**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**››[1]. ولما أخبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حذيفة بن اليمان بما يكون في الأمة من الفتن قال: ‹‹**فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال الرسول: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**››[2]. وذهب قوم إلى أن نصب الخليفة واجب عقلا، وحجتهم أن كل أمة لا تستغني عن قوة تحمي قوانينها وتدير شؤون أفرادها، وبأن وجود الحاكم الوازع ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، وشدد آخرون فقالوا بعدم الوجوب لا بالشرع ولا بالعقل، ومن هؤلاء الأصم وبعض الخوارج[3]. والواجب عندهم إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم تحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه، وهؤلاء محجوجون بالإجماع، وأيًّا ما كان، فإن العلماء -إلا من شذ منهم- مجمعون على وجوب نصب الخليفة. والخلاف في أن ذلك واجب شرعا أو عقلا ليس له ثمرة تذكر، فلا داعي إلى الإطالة بذكر أدلة كل فريق، ومناقشة كل دليل.

شروط الخليفة:

قال أبو الحسن الماوردي: «أما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة؛ أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان؛ ليصح

(١) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٧٨ رقم ١٨٥١. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٤/ ١٩٩ رقم ٣٦٠٦، ومسلم ٣/ ١٤٧٥ رقم ١٨٤٧. تحقيق].
(٣) [مقدمة ابن خلدون ١/ ٢٤٠ فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب. تحقيق].

معها مباشرة ما يدرك بها. الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فجوزها في جميع الناس؛ لأن أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**الأئمة من قريش**)). فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: «منا أمير ومنكم أمير» تسليمًا لروايته وتصديقًا لخبره ورضوا بقوله: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء». وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**قدموا قريشًا ولا تتقدموها**)). وليس مع هذا النص المُسلَّم شبهة لمنازع فيه، ولا قول لمخالف له»[(١)]. اهـ.

وليس في الشروط الستة الأولى خلاف، أما الشرط السابع ففيه خلاف بعض العلماء منهم أبو بكر الباقلاني، ومنشأ الخلاف تعارض النصوص، فالذين اشترطوا القرشية احتجوا بما تقدم فيما نقلناه عن الماوردي، وبأن قريشًا احتجوا على الأنصار بأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أوصاهم أن يحسنوا إلى محسنهم ويتجاوزوا عن[(٢)] مسيئهم، ولو كانت الإمارة في الأنصار لم تكن الوصاية بهم، والذين لم يشترطوها احتجوا بمثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي**))[(٣)]. وبقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لو كان سالم مولى [أبي] حذيفة حيا لوليته»[(٤)]، والذي يظهر لنا أن هذا الشرط معلل بمصلحة المسلمين، وذلك أن

(١) [الأحكام السلطانية ص١٩ - ٢٠. تحقيق].
(٢) [بالأصل: «ويسيئوا إلى»، والصواب ما أثبتناه كما في نص الحديث، ولفظ البخاري ٥/ ٣٤ رقم ٣٧٩٩: ((**أوصيكم بالأنصار، فإنهم كرشي وعيبتي، وقد قضوا الذي عليهم، وبقي الذي لهم، فاقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم**)). تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٩/ ٦٢ رقم ٧١٤٢. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٢٧. تحقيق].

قريشًا كانت فيهم العزة والمنعة والحمية، يذعن لهم سائر العرب وتنقاد لهم سائر الأمم، فاشترط أن يكون الخليفة منهم؛ ليحسن قيامه بواجبه، وتجتمع حوله الكلمة، فإذا ما تحقق هذا المعنى في شخص صح أن يكون خليفة ولو لم يكن من قريش، ويؤيد هذا جميع النصوص الواردة بإلغاء اعتبار الأنساب، والاعتماد على الأعمال، والنص على من دعا إلى عصبية، والمسلمون لما اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة على إثر وفاة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، واختلفوا فيمن يلي الأمر بعده، كانت حجج الفريقين المختلفين ناطقة بأنهم لا يعرفون الأمر لمعين حتى إن بعض الأنصار دعا إلى بيعة سعد بن عبادة، وأبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما حجهم بأن الأئمة من قريش لم يحجهم بذلك على أنه تدين، ولكن على أنه مقتضى المصلحة لما لقريش إذ ذاك من العصبية والمنعة، وقد بين أبو بكر نفسه وجهة النظر إذ قال: «إن هذا الأمر إن تولته الأوس نَفِسَته عليهم الخزرج، وإن تولته الخزرج نَفِسَته عليهم الأوس، ولا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش».

ولو كان ذلك الشرط تدينًا لما ساغ لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يقول: «لو كان سالم مولى [أبي] حذيفة حيًّا لوليته».

وما أحسن ابنَ خلدون في هذا الموضوع إذ قال بعد بحث مستفيض: «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة وعصبية العرب كانت وافية بها، فغلبوا سائر الأمم، وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تَعْدُ هذا؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه في القيام بأمور

عباده؛ ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مُخاطَب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه»[1].

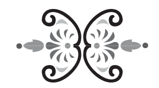
ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير إمامًا، له على الناس حق الطاعة إلا إذا بايعه أهل الحل والعقد، وقد اضطرب كلام بعض العلماء في أهل الحل والعقد، والذي يُستخلص من كلامهم أن أهل الحل والعقد هم العلماء والرؤساء ووجوه الناس؛ لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس، وهذا هو المأخوذ من عمل الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ في تولية الخلفاء الراشدين، فإن عمر عد البدء في بيعة أبي بكر فلتة؛ لأنه وقع قبل أن يتم التشاور بين جميع أهل الحل والعقد، إذ لم يكن في سقيفة بني ساعدة أحد من بني هاشم، وهم في ذروتهم، وتضافرت الروايات بأن أبا بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أطال التشاور مع كبراء الصحابة في ترشيح عمر، فلم يعبه أحد له بشيء إلا شدته، وإن كانوا يعترفون أنها في الحق، فكان يجيبهم بأنه يراه يلين فيشتد هو، وهو وزيره؛ ليعتدل الأمر، وأن الأمر إذا آل إليه يلين في موضع اللين ويشتد في موضع الشدة، حتى إذا رأى أنه أقنع جمهور الزعماء وفي مقدمتهم علي -كرم الله وجهه- صرح باستخلافه، فقبلوا ولم يشذ منهم أحد، ولما طُعِن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ رأى حصر الشورى الشرعية في الستة الزعماء الذين مات الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وهو راضٍ عنهم؛ لعلمه بأنه لا يتقدمهم أحد، ولا يخالفهم فيما يتفقون عليه أحد.

ولما أخرج نفسه عبد الرحمن بن عوف منهم وجعلوا له الاختيار، بقي ثلاثًا لا تكتحل عينه بكثير نوم، وهو يشاور كبراء المهاجرين والأنصار، ولما رجع عثمان دعاهم ودعا أمراء الأجناد، فلما اجتمعوا عند منبر رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ صرح لهم باختياره عثمان، وبايعه هؤلاء كلهم.

(١) [مقدمة ابن خلدون ١/ ٢٤٥ فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب. تحقيق].

فتحرر من هذا أن الأصل في المبايعة أن تكون بعد استشارة جمهور المسلمين، واختيار أهل الحد والعقد، وأن عمل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خالف هذا الأصل، فكان فلتة وقى الله المسلمين شرها.

وقد اتفق الفقهاء على صحة الاستخلاف من الإمام الحق، والعهد منه بالخلافة إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه، فالعهد أو الاستخلاف لا يصح إلا من إمام مستجمع لشروط الإمامة، لمن هو مثله في ذلك، واستدلوا على ذلك باستخلاف أبي بكر لعمر، والناظر في ذلك وفيما ورد فيه من الأدلة يتبين له أنه [لم] يخرج عن [بيعة أهل][1] الحل والعقد، فإن أبا بكر أطال استشارة الصحابة في عمر، ولم يعبه أحد إلا بشدته، ثم رضوا به خليفة بعد الاقتناع، وذلك يُرجِع المسألة إلى نظام البيعة.



(١) [ما بين المعقوفتين بياض في الأصل. تحقيق].

مكانة الخلافة من الحكومة الإسلامية

عُلم مما تقدم أن أمر المسلمين يجب أن يكون شورى بينهم لا يستقل به واحد منهم، وأن تكون الرئاسة العليا لمن يبايعه أولو الحل والعقد، أيًّا كانت أسرته، وأيًّا كان منبته على ما استظهرنا، وهذه الرئاسة العليا مكانتها من الحكومة الإسلامية مكانة الرئاسة العليا من أية حكومة دستورية، فهي مناط الوحدة ومصدر الاشتراع، وسلك النظام وكفالة تنفيذ الأحكام، ولكنها مع ذلك مقيدة بسلطان أولي الحل والعقد؛ لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه منهم، ولهذا قرر علماء المسلمين أن لهم عزل الخليفة لسبب يوجبه، وأبو بكر الصديق أول ما ولي الخلافة قال في فاتحة خطبته: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن صدقت[1] فقوموني». وقال في خاتمتها: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم». وروي مثل هذا عن عمر وعثمان، وإنما تختلف الخلافة عن سائر الرئاسات العليا في الحكومات الدستورية في أن الحكومة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، وكما أن الخليفة تشتمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ وغير هذا مما تختص به سياسة الملك ونظام الشؤون الدنيوية، فإن له أيضا إمامة الصلاة وإمارة الحج والإذن بإقامة الشعائر في المساجد، والخطبة في الجمع والأعياد، وغير هذا من الشؤون الدينية، وإجمال هذا القول أن الخليفة هو صاحب السلطان في شؤون الدين والدنيا، وهو الذي يذعن كل مسلم لوجوب طاعته فيما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة، ويرجح إرشاده على إرشاد غيره في الأمور الخاصة، إذ يكون أجدر ببيانها بالحجة الواضحة، وليس عموم ولايته هذه بجاعل له سلطانًا إلهيًّا أو مستمدًّا من قوة غيبية، فقد قلب الإسلام السلطة الدينية وأتى عليها من أساسها، فلم يجعل لأحد سلطانًا على عقيدة أحد؛ لأن المولى جل شأنه بعث

(١) [كذا بالأصل، أما الوارد في كتب التاريخ فلفظان: زغت، أسأت. تحقيق].

رسـوله صلـوات الله عليه مبلغًا ومذكـرًا، لا مهيمنًا ولا مسـيطرًا ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [الشـورى: ٤٨]، ولم يجعـل له ولا لأحد بعده أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السـماء، بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه بينه وبين الله سـوى الله وحـده، وليس لمؤمن مهما علا كعبـه في الدين على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشـاد، قال تعالى في وصف الناجين: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣]، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسـلم أن يأخـذ عقيدته أو يتلقى أصولها عن أحد إلا من كتاب الله وسـنة رسـوله، وله أن يفهم ما ورد في الكتاب والسنة بدون توسـيط أحد من سـلف ولا خلف، وتلـك آيات الكتاب ناطقة بـأن الله لم يجعل لرسوله سلطة دينية ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥]، ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وإذا لم يجعل هذه السلطة لرسوله، فأولى أن لا يجعلها لخلفائه.

قال الأسـتاذ الإمام في كتاب الإسـلام والنصرانية: «الخليفة عن المسـلمين ليـس بالمعصـوم ولا هو مهبـط الوحي، ولا من حقه الاسـتئثار بتفسـير الكتاب والسـنة، وهو لا يخصه الدين في فهم الكتـاب والعلم بالأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، إنما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الإصابة في الحكم، فالأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، وليس في الإسـلام سلطة دينية سـوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشـر... وهي سـلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من هو أدناهم»[1] اهـ.

(١) [الإسلام والنصرانية ص ٧٨. تحقيق].

دار الإسلام ودار الحرب

أساس قواعد الشرع الدولي وطرق تطبيقه في الإسلام أن الأرض تنقسم إلى قسمين؛ دار الإسلام ودار الحرب:

فدار الإسلام تشمل البلاد التي يسود بها حكم الإسلام، سواء أكان سكانها مسلمين أم غير مسلمين، وهي وطن كل مسلم مهما كانت جنسيته، وحيثما كان ميلاده، يتمتع فيها بحريته وحقوقه كما أنه يلزم بأداء واجباته. والبلاد الخارجة عن سلطان المسلمين تؤلف دار الحرب. وإن شئت فقل: دار الإسلام هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، ودار الحرب هي الدار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام، وعلى هذا فإذا قلت: دار الإسلام، انتظم ذلك جميع البلاد التي تشترك في خضوعها وانقيادها لأحكام الإسلام في المعاملات وغيرها، وإذا قلت: دار الحرب فقد عنيت بلاد غير المسلمين، وهي التي لا سلطان للإسلام عليها، وهي وإن كانت تحتوي ممالك مختلفة لكنها اعتبرت كتلة واحدة أمام بلاد المسلمين؛ ولذا قسمت المعمورة إلى قسمين فقط: دار الإسلام ودار الحرب. وقد زاد بعض المؤلفين قسمًا ثالثًا سماه دار العهد، أو دار الصلح، وقصد به البلاد التي لم يستولِ عليها المسلمون استيلاء حتى يطبقوا فيها شرائعهم وسنتهم، ولكن أهلها دخلوا في عقد المسلمين وعهدهم على شرائط اشترطت وقواعد عينت، فتحتفظ بما فيها من شريعة وأحكام، وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع باستقلالها التام، سواء بحماية مفروضة، أو معاهدة معقودة، ومثال ذلك ما كان من عهد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي كتبه لنصارى نجران، أو العهد الذي كتبه معاوية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لأهل أرمينية، فأقر به سياستهم الداخلية المطلقة. ولا يقول كثير من الفقهاء بدار العهد، ونحن نرى رأيهم، وما هي إلا من قبيل دار الحرب؛ لأن دار الحرب كما علمت هي الدار التي لا تجري فيها أحكام المسلمين، وهذه لا يجري فيها حكم

الإسلام. أما الهدنة أو المعاهدة فلا تكون واحدةٌ منهما سببًا في خروج مثل هذه الديار عن دائرة دار الحرب، وتصبح دار الحرب دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها؛ كإقامة الجمعة والأعياد، ولو لم تتصل بدار الإسلام بأن كان بينهما مصر آخر لأهل الحرب، وتصير دار الإسلام دار الحرب عند أبي حنيفة بأمور ثلاثة:

(١) إجراء أحكام الشرك فيها.

(٢) اتصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين.

(٣) ألا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمن بالأمان الأول على نفسه. وعند الصاحبين تصير دار الإسلام دار حرب بإجراء أحكام الشرك فيها فقط، ولا يشترطان به الشرطين الآخرين[١]، وتعد الجبال والأنهار وسواها مما يفصل دار الإسلام عن دار الحرب من دار الحرب، وإن لم تكن منها حقيقة، ومتى أصبحت دار الإسلام دار الحرب فعلى كل مسلم أن يغادرها، وهذا هو الرأي الراجح؛ لأنه يتفق مع أكثر الأحاديث، نعم وردت أحاديث أخرى تفيد عدم الوجوب كحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ((**لا هجرة بعد الفتح وإذا استنفرتم فانفروا**))[٢].

وقد ورد عن الإمام الشوكاني التوفيق بين هذا الحديث والأحاديث الدالة على الوجوب إذ قال:

وقال البغوي في شرح السنة: يحتمل الجمع بطريق أخرى، فقوله: ((**لا هجرة بعد الفتح**)) أي من مكة إلى المدينة... إلى أن قال: ويحتمل وجها آخر، وهو أن قوله: ((**لا هجرة**)) أي إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حيث كان بنية عدم الرجوع إلى الوطن المهاجر منه إلا بإذن، ثم قال: وقد أفصح ابن عمر بالمراد فيما أخرجه الإسماعيلي بلفظه: «انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار».

---

(١) [المبسوط ١٠/ ١١٤، وحاشية ابن عابدين ٤/ ١٧٥. تحقيق].

(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٤ رقم ١٨٣٤، ومسلم ٢/ ٩٨٦ رقم ١٣٥٣. تحقيق].

وقال الماوردي: إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها، لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام[1].

إذا تقدر هذا كان حقًّا أن يبين العلاقة بين المسلمين الذين يستظلون براية الدولة الإسلامية وغيرهم من رعايا الدول الأخرى، التي هي دار الحرب، وإنا نورد خلاصة أقوال العلماء فيما يلي: قال كثير من الفقهاء: إن الحالة الأصلية بين المسلمين وغيرهم هي حالة حرب، حتى إذا وجدت معاهدات تغيرت الأحكام. وقال بعض العلماء الذين فهموا حكم الإسلام في هذه المسألة عن روية وإنعام نظر: إن الأمر على غير ما ذهب إليه أكثر الفقهاء، فالحالة الأصلية بين المسلمين وغيرهم هي السلم، ولا يحل القتال إلا دفعًا للاعتداء. قال الفريق الأول: إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان؛ دعوة باللسان ودعوة بالسنان، فمن دُعُوا باللسان وبُلِّغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق ولم يجيبوا الدعوة، وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم، وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، وإن كانوا من أهل الكتاب، أو مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وقبل ذلك لا تجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة، بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة، فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة، ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها، وأدلة هؤلاء:

(١) أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أمر المسلمين في كتابه الكريم بأن يقاتلوا غير المسلمين حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية أمرًا مطلقًا غير مقيد بأن يكون القتال دفعًا لعدوان، أو في مقابلة قتال، فدل هذا الإطلاق على أنه أَمَرَ بالقتال على أنه دعوة إلى الإسلام، وحمل للمخالفين على نبذ دينهم واعتناق الإسلام، وإذا

(١) [نيل الأوطار ٨/ ٣٢- ٣٣. تحقيق].

كان القتال دعوة إلى الدين فلا يحل تركه مع القدرة عليه بحال، ومن هذا الأمر قوله تعالى في سورة البقرة المدنية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله تعالى في سورة النساء المدنية أيضا: ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِ ۚ﴾ [النساء: ٧٤]، وقوله في سورة الأنفال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، وقوله في سورة التوبة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله فيها: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقوله فيها: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦].

(٢) ما ورد في السنة مما يدل على أن الأمر بالقتال إنما كان للدخول في الإسلام، أي أنه طريق الدعوة إلى دين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فمن ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله**))(١).

(٣) أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ في كثير من آي القرآن الكريم نهى عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، وعن الإلقاء إليهم بالمودة، وفي هذا دلالة على أن لا تكون للمسلمين بغيرهم محالفة أو موالاة؛ فمن هذا النهي قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ

(١) [أخرجه البخاري ١/ ١٤ رقم ٢٥، ومسلم ١/ ٥١ رقم ٢٠. تحقيق].

ﵟٱلۡمُؤۡمِنِينَﵞ [آل عمران: ٢٨]، وقوله تعالى في سورة المائدة: ﵟيَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡﵞ [المائدة: ٥١]، وقوله تعالى في سورة الممتحنة: ﵟيَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡﵞ [الممتحنة: ١].

(٤) الرابع أن من دُعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره؛ لأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته، وصدق بها رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة ولا عذر لهم في الإباء، فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة لم يكن بد من قتلهم وقطع دابرهم وقاية للمجتمع من ضلالهم، وأصحاب هذا الرأي اعتبروا أن غير المسلمين إذا دُعوا إلى الإسلام وأقيمت لهم الأدلة الصحيحة، ورفعت عنهم الشبهات، وأقيمت لهم الآيات، كان إصرارهم بعد ذلك على دينهم ومعتقدهم، وإعراضهم عن الإسلام وآياته، ورفضهم إجابة دعاته بمثابة إيذان المسلمين بالحرب، فيجب على المسلمين أن يسوقوهم إلى الحق قسْرًا ما داموا لم يذعنوا له بالحكمة والموعظة الحسنة، وبنوا على ذلك أن الجهاد فرض كفاية إذا لم يقم به فريق من الأمة كانت كلها آثمة، وإذا قام به فريق منها سقط عن الباقين، وإذا بدئ المسلمون بالقتال فهو فرض عين على كل مسلم أهل للجهاد، وفي كلا الحالين لا يحل تركه سواء أكان من مجموع الأمة أم من جميع الأفراد إلا بأمان أو موادعة، إلا أن يكون الترك سبيلا إليه بأن كان الغرض منه الاستعداد حين يكون بالمسلمين ضعف، وبمخالفيهم في الدين قوة.

حكم الأمان والمهادنة

الأمـان نوعـان: أمان مؤقت وأمـان مؤبد؛ والمؤقت نوعـان: خاص وعام. فالأمـان المؤقـت الخـاص هو مـا يبذله المسـلم مـن المُقَاتِلَة لواحـد، أو جمع محصوريـن، وقـد مُنِح كلُّ مسـلم مـن المقاتِلَة حق هـذا التأميـن الخاص؛ لأن الضـرورة قد تقضي به، وتكون فيه المصلحة للمسـلمين، ويمكن لكل مقاتل أن يقدر هذه المصلحة الجزئية ويعمل لتحقيقها بدون حاجة إلى الرجوع إلى الإمام أو نائبـه، فـإذا قال مقاتل من المسـلمين لواحـد، أو جمع معين مـن المحاربين: أمنتكم، أو أنتم آمنون، كانت هذه الكلمة ذمة في عنق المسـلمين جميعهم، وصار بهـا الجمع أو الواحد المعين آمنًـا لا يحل قتاله، ولا التعرض له، وأصل هذا قول الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**المسـلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم**))[(١)]. وفي رواية: ((**ويجير عليهم أدناهم**))[(٢)].

والأمـان المؤقت العام هو ما يُبـذل لجميع المحاربيـن ولا يخص واحدًا، أو جمعًـا معينًا، وهـذا حق لا يملكه إلا الإمام أو نائبـه؛ لأن المصلحة العامة من شـؤونه والنظر فيها، وهو الذي يُرجع إليه في تقدير الضرورة القاضية بالكف عن القتـال في مدة معينة، والمهادنة هي المعاقدة بين المسـلمين ومخالفيهم في الدين على نبذ الحرب والكف عن القتال مدة معينة تقدر في العقد، وهي في حكم الأمان المؤقت العام، وأصلها المهادنة التي تعاقد عليها المسـلمون مع مشـركي قريش في صلـح الحديبيـة، فإنه كان مـن مواد معاهدة ذلـك الصلح التَّكَافُّ عن القتال عشـر سـنين، وقد أمضى رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذلك لما قدره مـن المصلحة العامة في هذا التكاف عن القتال؛ وذلك لأن المسلمين أمنوا من الاعتداء عليهم،

(١) [أخرجه النسائي ٨/ ٢٤ رقم ٤٧٤٦، وأحمد ٢/ ٢٢ رقم ٩٥٩، وعبد الرزاق ١٠/ ٩٩ رقم ١٨٥٠٦، والحاكم ٢/ ١٥٣ رقم ٢٦٢٣. تحقيق].

(٢) [أخرجه أحمد ٦/ ٢٤٤ رقم ٦٦٩٢، وعبد الرزاق ٧/ ١٧١ رقم ١٢٦٤٩، وابن خزيمة ٤/ ٢٦ رقم ٢٢٨٠. تحقيق].

واختلطوا بمخالفيهم في الدين، وأسمعوهم آيات الله وبثوا بينهم الدعوة إليه، فدخل المشركون في دين الله أفواجًا، ونال المسلمون بهذه الهدنة من النصر أكثر مما نالوه بالقتال. وفي دائرة المعارف الإسلامية: «أن محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاز في صلح الحديبية على قريش فوزًا سياسيًّا باهرًا».

وأطال العلماء في مزايا هذا الصلح، وتفصيل ذلك محله كتب السيرة، حتى قال ابن عباس وأنس والبراء بن عازب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ: إن المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١] هو فتح الحديبية[١]، ومن هذه القصة التي جعلت أُسًّا للمهادنة يُستنبط أن الأمان المؤقت بنوعيه والمهادنة إنما تجوز إذا كان فيها خير للمسلمين، ودعت إليها حالهم حتى لو رأى الإمام أن الخير والمصلحة في نقضه واستئناف القتال كان له ذلك، ولكن إذا نقضه فلا بد من النبذ إلى من أمَّنوهم أو هادنوهم، قبل القتال تحَرُّزًا من الغدر والأخذ على غرة؛ لأن مبدأ الإسلام: «في العهود وفاء لا غدر»، ولا بد من مضي مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى جميعهم، ويُكتفى في ذلك بمدة يتمكن فيها ملكهم بعد علمه بالنبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته؛ لأن ذلك أنفى للغدر.

روى البيهقي في شعب الإيمان عن ميمون بن مهران قال: ثلاثةٌ المسلم والكافر فيهن سواء:

(١) من عاهدته فوفِّ بعهده مسلمًا كان أو كافرًا[٢].

ثم ذكر باقي الثلاثة. وروى فيها عن سليم بن عامر قال: كان بين معاوية وبين الروم عهد، وكان يسير حتى يكون قريبا من أرضهم، فإذا انقضت المدة أغار عليهم، فجاءه عمرو بن عنبسة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقال: وفاء لا غدر، سمعت

(١) [البحر المحيط ٩/ ٤٨٢، وتفسير القرطبي ١٦/ ٢٦٠. تحقيق].
(٢) [شعب الإيمان ٦/ ٢٠٣ رقم ٤٠٥٣. تحقيق].

رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**من كان بينه وبين قوم عهد فليشد عقدة ولا يحلها حتى ينقض أمرها وينبذ إليهم على سواء**». قال: فرجع معاوية بالجيوش[1].

والحكمة في هذا النبذ أن الإسلام لا يبيح لأهله الخيانة مطلقًا، وإذا كان النقض من قبل غير المسلمين فلا حاجة إلى نبذ المسلمين عهدهم إليهم كما فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين نقضت قريش عهد الحديبية بينه وبينهم بمظاهرة بكر على خزاعة الذين كانوا في ذمته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وذلك لأن الخيانة في هذه الحال منتفية؛ لأنهم هم الذين نقضوا العهد وآذنوا بالحرب، ثم إذا كانت في يد المسلمين رهائن لا يحل قتلهم؛ لأن الوفاء بالغدر خير من الغدر بالغدر، ولقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا تخن من خانك**»[2].

والأمان المؤبد هو ما يُكتسب بعقد الذمة، وإنما يتولى هذا العقد من قبل المسلمين الإمام أو نائبه، وهو إنما يصح من أهل الكتاب ومشركي غير العرب، ولا يصح مع مشركي العرب والمرتدين، ولا يصح إلا أن يكون مؤبدا، وإذا عقد فهو لازم في حق المسلمين، فلا يملكون نقضه بحال، وأما في حق الذميين فيقبل النقض بأحد ثلاثة أمور:

(١) إسلام من يسلم منهم.

(٢) لحوقه بدار الحرب.

(٣) ثورته على المسلمين وتغلبه على بعض أماكنهم.

وأما امتناعه عن إعطاء الجزية، أو جنايته على مسلم، أو ارتكابه أية جناية فردية، فلا تستوجب نقض العهد، والأصل أن كل ما صدر من ذمي واحتمل أن يُؤَوَّل لغير النقض لا يُنقض به عقد الذمة. وقال الفريق الآخر: إن الغرض من القتال في الإسلام هو تأمين الداعين إليه وتمهيد السبيل لدعوتهم، فالدعوة تأخذ

---

(١) [شعب الإيمان ٦/ ٢٠١ رقم ٤٠٥٠. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٣٩٤ رقم ٣٥٣٤، والترمذي ٣/ ٥٥٦ رقم ١٢٦٤، وأحمد ٢٤/ ١٥٠ رقم ١٥٤٢٤، والطبراني ١/ ٢٦١ رقم ٧٦٠. تحقيق].

طريقها، والداعون آمنون لم يقع من أحد عليهم اعتداء، ولا صدٌّ عن سبيل الله، فلا يحل القتال، ويجب أن يكون ذلك أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ لأن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، ولا يجيز قتل النفس لمجرد أنها تدين لغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم لمخالفتهم في الدين، وإنما يأذن في القتال بل يوجبه إذا وقع اعتداء على المسلمين، أو حِيلَ دون الدعوة الإسلامية بإقامة العقبات في سبيلها، فحينئذ يجب القتال دفعًا للعدوان وحماية للدعوة. وحجتهم في ذلك:

(١) أن جمهور المسلمين اتفقوا على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزَّمِن ونحو ذلك؛ لأنهم ليسوا من المُقاتِلة، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقًا من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين، وأساغ استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتل دفعًا لعدوانه، ولو قيل: إنهم استثنوا لأنهم لغيرهم تبع، فهذا إن سُلِّمَ في الصبيان والنساء لا يسلَّم في البواقي، وبخاصة في الرهبان، أما استثناء هؤلاء فهو وارد في الآثار، فقد صح أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن قتل الصبيان والنساء، وحين رأى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امرأة مقتولة قال: «**هاه، ما كانت هذه تقاتل**»[(١)]، فلِمَ قُتِلَتْ؟!

(٢) أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد، وهذا الأساس تُكوِّنه الحجة لا السيف، ولهذا يقول الله تبارك وتعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. وخلاصة الفرق بين الرأيين أنه على الرأي الأول الجهاد مشروع على أنه طريق من طرق

(١) [أخرجه ابن ماجه ٤/ ١٠٧ رقم ٢٨٤٢، وأحمد ٥/ ٣١٤ رقم ٥٩٥٩، والحاكم ٢/ ١٣٣ رقم ٢٥٦٥، والطبراني ٥/ ٧٢ رقم ٤٦١٧. تحقيق].

الدعوة إلى الإسلام، على معنى أن غير المسلمين لا بد أن يدينوا بالإسلام طوعًا بالحكمة والموعظة الحسنة، أو كرهًا بالغزو والجهاد.

وعلى الرأي الثاني الجهاد مشروع لحماية الدعوة الإسلامية، ودفع العدوان على المسلمين، فمن لم يُجبِ الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفًا، وكذلك على الرأي الأول لا يكون بين المسلمين وغيرهم أمان إلا بسبب طارئ من تأمين خاص، أو عام، أو موادعة، أو عقد ذمة. وعلى الرأي الثاني لا يكون بين المسلمين وغيرهم قتال إلا بسبب طارئ من اعتداء، أو مقاومة للدعوة، أو إيذاء الدعاة أو المدعوين، ونحن بعد النظر لا يسعفنا إلا ترجيح الرأي الثاني، ونرى أن أساس علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول لا تختلف كثيرًا عما قرره علماء القانون الدولي أساسًا لعلاقات الدول الحاضرة، وأنها تُبنى على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال، إلا إذا أريد المسلمون بسوء لفتنتهم عن دينهم، أو صدهم عن دعوتهم، فحينئذ يُفرض عليهم الجهاد دفعًا للشر وحماية للدعوة، ويكون هذا من باب مقابلة العدوان بالعدوان، كما تفعل أية دولة يُعتدَى عليها الآن، وهذا ظاهر في قوله تعالى في سورة الممتحنة المدنية: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨- ٩]، وقوله تعالى في سورة النساء المدنية: ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٩٠]، وقوله في سورة الأنفال المدنية: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ٦١]. وفي كثير من آي الكتاب وأصول الدين ما يعزز هذه الروح السلمية، ويُبعِدُ أن يكون الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على الحرب الدائمة،

وأن يكون فرض الجهاد وشرع القتال على أنه طريق للدعوة إلى الدين؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وأنكر أن يُكرِهَ الرسولُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين، والإيمان لا يتولد بالإكراه، والسيف لا يصل إلى القلوب، وكيف يكون ذلك والإسلام هو الذي جاء بهدم السلطان على العقائد والسيطرة على ما في النفوس، وجعل طريق الدعوة إلى الله والإخلاص لله وحده هو الحجة لا السيف، وهذا مظهر امتيازه، وتاريخ المسلمين خير شاهد على أنهم لم يُشهروا سيفًا ولا أقاموا حربًا إلا لدفع الفتنة وحماية الدعوة، وما احتج به الفريق الأول من آيات القتال التي جاءت مطلقة ليس برهانًا قاطعًا على ما يقولون؛ لأن الأمر بالقتل ورد في كثير من آي الذكر الحكيم مقيدًا ومصحوبًا بالسبب الذي من أجله أمر بالقتال، وهو يرجع إلى أحد أمرين؛ إما دفع الظلم، أو قطع الفتنة وحماية الدعوة، وذلك أن الكفار على عهد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ سواء أكانوا من المشركين أم من أهل الكتاب أمعنوا في إيذاء المسلمين بألوان العذاب فتنةً لهم وابتلاءً حتى يُرجِعُوا من أسلم عن دينه، ويثبطوا من عزيمة من يريد الدخول في الإسلام، وغايتهم من هذه الفتن والمحن أن يخمدوا الدعوة ويسدوا الطريق في وجه الدعاة، فإن سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ أوجب على المسلمين أن يقاتلوا هؤلاء المعتدين دفعًا لاعتدائهم، وإزالة لعقباتهم حتى لا تكون فتنة ولا محنة، ولا يحول حائل بين المدعوين وإجابة الدعوة، وإذ ذاك يكون الدين كله لله، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ۝١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٩١ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝١٩٢ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠- ١٩٣]. وقال تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا

تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]، وقال تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وقال سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ﴾ [الحج: ٣٨- ٣٩]. وإذا كانت هذه الآيات جميعها مشتملة على السبب الذي من أجله أمر بالقتال، وتلك الآيات مطلقة فلم لا يُوفَّق بين الآيات المطلقة والآيات المقيدة بحمل المطلق على المقيد؟ على معنى أن الله سبحانه أذن في الحرب لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكره مقرونا بالسبب، وتارة ذكره مطلقًا اكتفاء بعلم السبب في آيات أخرى، والقول بأن بعض الآيات ناسخ لبعضها الآخر، أي أن الآيات المطلقة ناسخة للمقيدة، لا يُصار إليه؛ لأنه لا موجب للنسخ إذ لا موجب لتقرير تعارض الآيات؛ لأنه تفريق لها ويترتب عليه نسخ كثير منها، حتى قال بعض المفسرين: إن المنسوخ بآية السيف نحو مائة وعشرين آية، ومن هذه الآيات كل ما يدل على أخذ بالعفو، أو دعوة بالحكمة، أو جدال بالحسنى، أو نفي الإكراه على الدين على أنه لا يتأتى أن تكون الآيات المقيدة منسوخة؛ لأن وجوب القتال لدفع العدوان مُجمَع عليه، ولم يقل أحد بنسخ هذا الوجوب.

وما احتجوا به ثانيا من قوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: "**أمرت أن أقاتل... إلخ**" لا يُثبت مُدَّعاهم؛ لأن جميع المسلمين متفقون على أن المراد من الناس في هذا الحديث مشركو العرب خاصة؛ لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشركي غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث؛ لأنهم يُقاتَلون حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية، وإذا كان المراد من الناس مشركي العرب خاصة، وهؤلاء حالهم من العدوان على

المسلمين والدعوة غير مجهولة، فالله أمر رسوله أن يقاتلهم حتى يدفع شرهم، ولجمودهم على ما جاء عليه آباؤهم، ولشدة عنادهم، وكونهم أقدر على محاربة الدعوة من غيرهم لمقامهم بين ظهراني المسلمين لم يكن سبيل إلى دفع شرهم إلا أن يُسلموا أو يُستأصَلوا، ولو كان يُرجى منهم خير لأبيح معهم عقد الذمة وقبول الجزية كما شُرع لغيرهم، فالحديث في طائفة خاصة والقتال فيه لدفع الشر لا للدعوة، ولو كان للدعوة لكانوا هم وغيرهم سواسية.

وما احتجوا به ثالثًا من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء ليس بدليل؛ لأن النهي وارد في معرض الموالاة والمحالفة والنصرة على المسلمين، وهذا محظور، أما الموالاة بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور، وهو مباح لا شيء فيه، ومن أكبر مظاهر هذه الإباحة أن يكون للمسلم حق التزوج بالكتابية، وليس فوق علاقة الزوجية موالاة، وقد قال الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. فنفى سبحانه النهي عن البر بهم والإقساط إليهم ما داموا لم يقاتلوا، ولم يُخرِجوا المسلمين من ديارهم، ولا ريب أن هذا نوع من الموالاة هو ما سميناه المسالمة والمعاملة بالحسنى.

ومن استقرأ كلام الفقهاء والمفسرين وتاريخ الحروب التي وقعت في عهد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء عليهم رضوان الله، وجد أن الفقهاء في أكبر آرائهم وأكثر ما نُقل عنهم ينصرون الرأي الأول، وقد خالف جمهورَهم الإمامُ الثوريُّ، فقال بأنه لا يُفترض على المسلمين قتال المشركين إلا أن يكون البداية منهم، فحينئذ يجب قتالهم[1]. وعباراتهم كثيرة شائعة في كتبهم، وكلها تدور حول أن القتال شرع لإعلاء حكمة الله تعالى، وأنه فرض كفاية إلا إذا اعتُدي على

(١) راجع السير الكبير جزء ١.

المسـلمين، فإنه في هذه الحال يكون فرض عين، ومعنى ذلك أن على المسلمين دائمًا أن يقوموا بالنوع الذي يسمى في الاصطلاح الحديث بـ«حرب الهجوم».

أما الإمام الثوري فيرى أن الواجب حرب الدفاع، أما حرب الهجوم فليست بفرض، نعم وردت بعض عبارات في فقه الحنفية قد يُستفاد منها أنهم يقولون بالرأي الثاني، ومن ذلك قولهم: الآدمي معصوم الدم؛ ليتمكن من حمل أعباء التكاليف، وإباحة القتل عارض سُمح به لدفع شره[1]. ومنه قولهم: الكفر من حيث هو كفر ليس علة لقتالهم[2]، ولكن ظاهر هذه العبارات لا ينهض أمام أقوالهم المستفيضة في كتبهم، وهي صريحة في الدلالة على فرضية القتال، ولو لم يكن عدوان.

أما المفسرون فإنهم يجنحون إلى الرأي الثاني، قال الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]: إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانًا شافيًا قاطعًا للمعذرة، قال بعد ذلك: إنه لم يبقَ بعد إيضاح هذه الدلائل عذرٌ للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يُقسَر على الإيمان ويُجبَر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلانَ معنى الابتلاء والامتحان، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. ويؤكد هذا التأويل قوله سبحانه بعد نفي الإكراه في الدين: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] يعني -والله أعلم- قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات، ولم يبقَ بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف والابتلاء[3].

(١) [تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٣/ ٢٤٥. تحقيق].
(٢) [البناية شرح الهداية ٧/ ٣٠٢. تحقيق].
(٣) [تفسير الرازي ٧/ ١٥ نقلا عن القفال. تحقيق].

وقال الأستاذ الإمام في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ﴾ [البقرة: ١٩٠] الآيات: «محصل تفسير الآيات ينطبق على ما ورد من سبب نزولها وهو إباحة القتال للمسلمين في الإحرام بالبلد الحرام والشهر الحرام إذا بدأهم المشركون بذلك، وألا يبقوا عليهم إذا نكثوا عهدهم واعتدوا في هذه المرة، وحكمها باقٍ مستمر لا ناسخ ولا منسوخ، فالكلام فيها متصل بعضه ببعض في واقعة واحدة، فلا حاجة إلى تمزيقه ولا إلى إدخال آية براءة فيه، وقد نقل عن ابن عباس أنه لا نسخ فيها، ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومه، ولو مع انتفاء الشرط، فقد أخرجها عن أسلوبها، وحملها ما لا تحمل، و[آيات] سورة آل عمران نزلت في غزوة أحد، وكان المشركون هم المعتدين، وآيات الأنفال نزلت في غزوة بدر الكبرى، وكان المشركون هم المعتدين أيضا، وكذلك آيات سورة براءة نزلت في ناكثي العهد من المشركين؛ ولذلك قال: ﴿فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٧] وقال بعد ذكر نكثهم: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ وَهَمُّواْ بِإِخۡرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [التوبة: ١٣] الآيات.

كان المشركون يبدؤون المسلمين بالقتال لأجل إرجاعهم عن دينهم، ولو لم يبدؤوا في كل واقعة لكان اعتداؤهم بإخراج الرسول من بلده وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة -كل ذلك كافيا في اعتبارهم معتدين، فقتال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ كله كان مدافعة عن الحق وأهله، وحماية لدعوة الحق، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطًا لجواز القتال، وإنما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان، فإذا مُنِعْنَا من الدعوة بالقوة، بأن هُدِّد الداعي أو قُتِل فعلينا أن نقاتل لحماية الدعاة ونشر الدعوة، لا للإكراه على الدين، فالله تعالى يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقول: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. وإذا لم يوجد من يمنع الدعوة

ويؤذي الدعاة، أو يقتلهم، أو يهدد الأمن ويعتدي على المؤمنين، فالله تعالى [لا] يفرض علينا القتال لأجل سفك الدماء وإزهاق الأرواح، ولا لأجل الطمع في الكسب.

ولقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجل حماية الدعوة، ومنع المسلمين من تغلب الظالمين، لا لأجل العدوان، فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت حوزة الإسلام ويؤذون هم وأولياؤهم من العرب المتنصرة[1] من يظفرون به من المسلمين، وكان الفرس أشد إيذاء للمؤمنين منهم، فقد مزقوا[2] كتاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورفضوا دعوته وهددوا رسوله، وكذلك كانوا يفعلون، وما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية اقتضته طبيعة الملك، ولم يكن كله موافقًا لأحكام الدين، فإن من طبيعة الكون أن يبسط القوي يده على جاره الضعيف، ولم تُعرَف أمة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية، شهد لها علماء الإفرنج بذلك.

وجملة القول في القتال أنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحيي الدعوة الإسلامية ويعد لها عدتها من العلم والحجة، بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم الحية وطرق الاستعداد لحمايتهم، يعرف ما يجب في ذلك، وما ينبغي له في هذا العصر.

وبما قررناه بطل ما يهذي به أعداء الإسلام حتى من المنتمين إليه، من زعمهم أن الإسلام قام بالسيف، وقول [الجاهلين و][3] المتعصبين: إنه ليس دينًا إلهيًّا؛ لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك الدماء، وإن العقائد الإسلامية خطر على

---

(١) [بالأصل: «المتنكرة»، والمثبت من تفسير المنار. تحقيق].
(٢) [بالأصل: «تركوا»، والمثبت من تفسير المنار. تحقيق].
(٣) [المثبت من تفسير المنار. تحقيق].

المدنية، فكل ذلك باطل، والإسلام هو الرحمة العامة للعالمين»[1]. اهـ. ما قاله الأستاذ الإمام. ولقد أشار رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن تاريخ الحروب الإسلامية وأسبابها، وما أحيط بها من ظروف، كل ذلك يؤيد ما ذهب إليه، وهذا كلامٌ نجد له بعض البيان فيما يلي: بُعث النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمكة، ومكث بها ثلاث عشرة سنة يدعو الناس إلى التوحيد والدين الخالص، ونبذ ما ورثوه عن آبائهم من الشرك وضلال الوثنية، فأشعلت تلك الدعوة نيران الغيظ والحقد في قلوب الكفار من قريش، فمنهم من ساءه أن يلغي الدين الجديد ما وجدوا عليه آباءهم من الشرك والوثنية، وحال دون إسماعهم نصيحة الحق تكرار العادة وقيود الألفة، ومنهم من كبُر عليه أن يقوم فتى من قريش ليس له حول ولا قوة، ويزعم أنه يوحى إليه من السماء، فيعظم بذلك أمره، وينبه ذكره، ويمتد سلطانه، فطووا على الحسد كشحا، وأحذوا العداوة والبغضاء.

حسد العشيرة للعشيرة قرحة ... تلدت وسائلها وداء أقدَمُ

تلكم قريش لم تكن أحلامها ... تهفو ولا آراؤها تتقسَّمُ

حتى إذا بعث النبي محمد ... فيهم غدت شحناؤهم تتضرَّمُ

ومن قريش نفر قليل استجابوا لربهم ولبوا دعوته، ونبذوا ما كان عليه آباؤهم، وما كاد الفريقان الأولان يعرفون أمر هذا النفر حتى أضمروا الحقد والعداوة، وأخذوا في مناوأتهم والتضييق عليهم؛ كي يردوهم عن دينهم الجديد، ويصدوا المؤمنين عن سبيل الله، وارتكبوا من صنوف الإيذاء وضروب التنكيل بالمسلمين ما تقشعر منه الأبدان، وقد دوَّن التاريخ من ذلك الشيء الكثير، وكان من أثر هذا التعذيب هجرة المسلمين إلى الحبشة، ولما اشتد الهول بالرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لجأ إلى قبيلة ثقيف، وهم أهل صولة، واستنجد بهم، فهزأوا به، وسلطوا عليه الغلمان، ولما عاد إلى مكة صمم أهلها على منعه، فالتجأ إلى المطعِم بن عدي

(١) [تفسير المنار ٢/ ١٧٢- ١٧٤. تحقيق].

والتمس منه الجوار، فأجاره، ولما اشتد الضغط على الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ هاجر إلى المدينة، كما تجد ذلك مسوقًا في محله، ولم يكد يستقر به الحال في المدينة حتى ظهر بها عدو جديد للإسلام أنكر دعوته، وأخذ يكيد له ولأصحابه، ذلك العدو هو يهود بني قينقاع وقريظة والنضير، وإذًا فقد ترك صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عدوا إلى عدو آخر، ففي مكة كفار قريش، وفي المدينة اليهود، فكان من الحكمة أن يتعاهد مع اليهود، فتعاهد معهم وكان طبعيا من أن يتوقع الشر من العدو القديم، فإن قومًا يمكثون ثلاث عشرة سنة في إيذائه وإيذاء صحبه والتضييق عليهم والكيد لهم حتى يضطروهم إلى الخروج من ديارهم مرة بعد أخرى، ثم لا يزالون بهم حتى يهاجروا لا إلى عودة، محال أن ينتهي شرهم بهجرته من مكان إلى مكان، بل المنتظر أن يترقبوا الفرصة ويلتمسوا ما يُعِدُّهم للوقوف في صدر تلك الدعوة مرة أخرى، وبخاصة إذا كان البلد الذي هاجر إليه صاحب الدعوة في طريقهم، فإذا تهيأ الرسول وصحبه إلى منابذة هؤلاء الخصوم وتحرشهم بهم في سبيل الله، ووقعت بينه وبينهم عدة مواقع كُللت بالنصر والفتح المبين، أيكون معتديًا، أو شاهرًا سيفًا في سبيل نشر الإسلام بالقوة؟

أظن أنه بعد ذلك يكون من اليسير أن الصواب لا، وأن الأمر لم يكن إلا عدوانًا بعدوان، وأن الرسول انتظر حتى تهيأت له الأسباب وتوافرت لديه الوسائل، ثم عاد ينضد شوكة المعتدين ويرد كيد الكائدين؛ ليمهد للدعوة فتسلك سبيلها إلى القلوب بسطوة البرهان لا بحدِّ السنان.

أما اليهود فقد نكثوا أيمانهم ونقضوا جميعًا عهدهم، وانقلبوا حربًا في المدينة على الرسول وصحبه، فانتهك بنو قينقاع حرمة سيدة أنصارية ذهبت إلى حيهم تبتاع منهم شيئًا من الحلي، فكلمهم الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في شأنها فقابلوه بالجفوة والغلظة، وقالوا: «لا يغرنَّكَ ما لقيت من قومك، فإنهم قوم لا علم لهم بالحروب، ولو لقيتنا لتَعْلَمَنَّ أنَّا نحن الناس»(١).

(١) [السير والمغازي ص٣١٤، وتاريخ الطبري ٢/ ٤٧٩. تحقيق].

أما بنو النضير فقد خدعوا الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وطوعت لهم نفوسهم أن يغتالوه حين ذهب ليطالبهم بدية الغلامين اللذين قتلهما عمرو بن أمية الضمري، فقالوا له: نفعل يا أبا القاسم، اجلس هاهنا حتى نقضي حاجتك، ثم خلا بعضهم إلى بعض وعهدوا باغتياله إلى شقي من أشقيائهم، فأنزل الله سبحانه الوحي عليه يخبره بما يدبرونه، فانطلق من بين أصحابه مسرعًا إلى المدينة، ثم لحق به أصحابه الذين كانوا معه، ولما وصلوا إليه أخبرهم بالأمر، وشرع في تطهير المدينة منهم.

وأما بنو قريظة فقد توجه إليهم أثناء الأحزاب سيد بني النضير وقابل رئيسهم وفاوضه في نقض العهد الذي بينه وبين المسلمين، فوجد منه شدة وصلابة، وما زال به حتى سكن إلى ما يريد ورضي ببعض العهد، ثم اندلعت ألسنتهم بسب الرسول وتهديده وأخذوا يتحرشون بالمؤمنين، وبذلك تيقن الرسول نقضهم للعهد واعتزامهم محالفة الخصوم، فلم يجد بُدًّا من أن ينبذ إليهم عهدهم ويناجزهم الحرب، وبذلك دخل معهم في طور جديد هو طور العداء والمحاربة بعد طور السلم والمعاهدة.

هذه هي العوامل التي أحيط بها الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في مكة، ثم في المدينة، ومنها يتضح أن مشركي مكة كانوا محاربين له من مبدأ الدعوة، وأنهم بدؤوا بالعدوان والخصومة وطاردوا المؤمنين من ديارهم وأموالهم مرة بعد أخرى، وأن يهود المدينة نقضوا ما عاهدوا الرسول عليه، وحاولوا بإنكارهم دعوته بعد أن كانوا يستفتحون به أن يقفوا أمامها في المدينة، كما وقف أمامها المشركون في مكة، ولهذا أمر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقتال الفريقين؛ هؤلاء لعدوانهم وهؤلاء لنقضهم العهد ومؤازرتهم للخصوم المحاربين، ولو أن أهل مكة كفوا عن الاعتداء، واليهود لم ينقضوا عهده، وترك كلا الفريقين الدعوة تسير سيرها بالحكمة والموعظة الحسنة، لما جرد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سيفه في وجه أحد، ولا سالت قطرة في سبيل تلك الدعوة التي كانت تخترق شغاف القلوب بما جملت من

روعة وجلال. وكذلك كانت حال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج جزيرة العرب، فقد كان يكتنف الجزيرةَ موطنَ الإسلام في ذلك الوقت دولتان عظيمتان، هما من فنون الحضارة وسعة الملك وقوة السلطان، جعل أهلهما يعتقدون -ولهم السيادة والحكم- أن تلك القبائل المتوحشة التي كانت مبعثرة في صحراء العرب، ليس لها بحكم حالتها الاجتماعية التي لم تصل إلى مستوى كاف من الرقي إلا أن تعيش في كنفها، تؤدي الخراج وتبذل الطاعة، هاتان الدولتان هما دولتا الفرس والرومان، وقد شرع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يؤدي رسالته لهما، فوجه إلى ملوكهما دعوته، وأرسل إلى ملك الروم كتابه المشهور يدعوه فيه إلى الإسلام، ويحذره إن تولى إثم الأكارين، فلما ترجم له الكتاب جمع بطارقته وعظماء دولته، وعرض الكتاب عليهم واستشارهم في تلبية دعوته، فحاصوا حيصة الحمر وزأروا زئير الأسود، وأظهروا كراهة موقفه من هذه الدعوة، فعاد يلاطفهم ويقول لهم: إنما قلت ما قلت لأختبر صلابتكم في الدين والملك[1]. وبذلك نكص على عقبه وآثر الملك على الدين الحق، ومن هنا أخذ العظماء والبطارقة ينفثون سموم الحقد على هذه الدعوة وصاحبها في قلوب الأمراء والأتباع، وكان من أثر ذلك أن شرحبيل الغساني قابل رسول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أمير بصرى عند مؤتة، وعرف وجهته وعرف أنه من رسل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأمر به فضربت عنقه، وقد تجلى هذا الردح العدائي حينما بعث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسوله إلى أمير دمشق الذي أخذته العزة بالإثم، واعتزم المسير إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بلاده لولا أن أتاه كتاب من قيصر يأمره بالعدول لاشتغالهم بشؤونهم الداخلية، ومما سردنا من الحوادث أدرك الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مدى ما يضمره الروم لهم وللدعوة، فكان حقًّا أن يشرع في روعهم وتأديبهم حتى تحقن دماء الرسل، وتعرف كرامة الداعي، لهذا جهز جيشًا يقتص من قاتل رسوله، ويضعف من حدة الثائرين عليه، الهازئين بدعوته، واشتدت بين الفريقين العداوة، وهمَّ كل

(١) [الكامل في التاريخ ٢/ ٩٢، والبداية والنهاية ٤/ ٣٠١. تحقيق].

منهما بالقتال مما تكلفت بشرحه كتب السيرة، ولم يكن من المعقول بعد ذلك كله أن يكف المسلمون، كما لم يكن من المعقول أن يكف الروم عن مناجزتهم والإيقاع [بهم] أينما وجدوا لذلك سبيلا، لهذا جهز الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جيش أسامة بن زيد، ولم يكد يخرج هذا الجيش حتى قُبِضَ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتولى أمر المسلمين بعده صاحبه أبو بكر الصديق، فارتأى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الحزم في ضبط الشؤون، واقتفاء سيرة الرسول يقضيان بالعمل على إنفاذ ذلك الجيش؛ لئلا يطمع في الإسلام أعداؤه ويغالب عليه خصومه، وتوالت بعد ذلك حروب حتى فتح المسلمون بلادهم، ومكنوا عباد الله من دعوة رسوله الأمين.

وقد أرسل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتابه إلى كسرى عظيم الفرس، فلقي منه عُتُوًّا واستكبارًا، وبلغ من كبريائه واستعظامه لهذه الدعوة الصادرة من النبي العربي أن أرسل لعامله باليمن أن يبعث إلى محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برجلين جلدين يأتيانه به، وفَعَلَا، وفِعْلا توجها إلى الرسول وأخبراه بالمهمة، فقال لهما: في هذا اليوم قتل كسرى، وكان الأمر كما أخبر، ولما علم الرجلان صدق الرسول أسلما، وكان إسلامهما سببا في إسلام عامل اليمن[1]، وكانت اليمن أول بلاد تحت حماية الفرس أيضًا، ولما رأى الفرس أن روح العدل الذي يعامل به الإسلام أهله أخذ ينتقص أرضهم من أطرافها بدون حرب ولا قتال، اشتد حقدهم على المسلمين وشرعوا في الإغارة على القبائل العربية المجاورة لهم، واستغلوا ملوك الحيرة في ذلك، وأمعن أهل الحيرة في الاعتداء على المسلمين، عند ذلك سار إليهم جيش المسلمين، ونشبت بينهم الحرب، حتى فر معتمد الفرس في بلاد الحيرة إلى المدائن، وبذلك خضع ملوك الحيرة للمسلمين، وقد كان فقدهم لتلك البلاد سببا في اشتعال نار الحقد على المسلمين، فعادوا بعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى جبروتهم، وألفوا جيشًا عظيمًا لإخراج المسلمين من بلادهم، فدارت رحى

(١) [أخرجه ابن أبي شيبة ٧/ ٣٤٦ رقم ٣٦٦٢٦، والبيهقي في دلائل النبوة ٤/ ٣٩١، وانظر الكامل في التاريخ ٢/ ٩٤. تحقيق].

الحـرب مرة أخرى، زحـف فيها المسـلمون على بلادهم، وبذلك سـقط عرش كسرى، (وأتت الأولياء إليه جميع البلاد البلاد الفارسية)[1].

من هذا البيان الذي أسـلفناه يتبين أن المسـلمين في الصدر الأول لم يكونوا يفاجئـون قومًا بحرب حتى يظهر منهم روح العداء، ومعارضة الدعوة، والوقوف في وجهها، والتحقير من شأنها، وأن هذه الحروب التي قام بها المسلمون لم تكن بقصد إكراه الناس على الدين، ولا بقصد تسـخير الشـعوب وإذلالها، ولا بقصد سـفك الدمـاء وإزهاق الأرواح؛ ليدخل الناس في ديـن الله رهبًا لا رغبًا، وإذا كان كذلك وكانت سيرة المسلمين في الصدر الأول هي الحجة في الأحكام، والأساس الـذي منه يُسـتنبط التشـريع وجـب المصير إلـى ترجيح رأي الشـورى وجماعة المفسـرين، أقول ذلـك وأدع الباحث يفكر لماذا لـم يحارب النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ المقوقس عظيم مصر؟ ولماذا لم يناجز النجاشي أصحمة ملك الحبشة؟

أليـس ذلـك إلا لأنهمـا لم يعتديـا على الدعـوة، ولم يصدا عن سـبيل الله؟ ولـم يكن الرسـول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ لينـازل قومًا لم يبـدؤوه بعدوان، ولـم يبدوا له عـن ناجذي الشـر، بل أكرم أحدهما رسـوله، وزوده بالهديـة، والآخر من الذين فـروا من بلادهم حرصًا على دينهم. بقي هنا كلام قد يَرِد بالخاطر لترجيح الرأي الأول، ذلك أن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿ **وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ** ﴾ [الأنفـال: ٦٠]، والأمر في هذه الآيـة لا يتقيد بزمان ولا بحال من الأحوال، ولكننا نرى أن هذه الآية أيضًا ترجح الـرأي الثـاني، فإنها مسـبوقة بالآيات التي نزلـت في حق اليهود الذيـن عقد النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ معهـم العهـود، فأمنهم بها على أنفسـهم وأحوالهـم وحرية دينهم، ومـع ذلك خانوه ونقضوا عهده وسـاعدوا عليه أعداءه من المشـركين، فناسـب بعـد ذلـك أن يبين لهم ما يجـب عليهم في حال الحرب التي كانـت أمرًا واقعًا لم يكـن المسـلمون هم المعدين لـه ولا البادئين بالعدوان، علـى أن الآية ليس فيها

(١) [كذا بالأصل، والظاهر أن به تصحيفا. تحقيق].

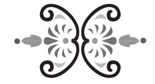
أمر بالحرب، ولكن كل ما اشتملت عليه إنما هو أمر بإعداد العدة، ولا يلزم من إعداد العدة الهجوم بالحرب، يؤيد ذلك قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠]؛ إذا الأهبة إيقاع الرهبة في القلوب، وهذا متفق بإعداد العدة دون أن يتبع ذلك مناجزة الأعداء الحرب. قال الفخر الرازي في بيان هذا التعليل: «ثم إن الله تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء، فقال: ﴿ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ [الأنفال: ٦٠]؛ وذلك أن الكفار إذا علموا كون المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له، مستكملين لجميع الأسلحة والآلات خافوهم»[1].

وقال صاحب تفسير المنار: «أقول: وهذا التقييد لإعداد المستطاع من القوة ومن رباط الخيل بقصد إرهاب الأعداء المجاهرين والأعداء المستخفين وغير المعروفين ومن سيظهر من الأعداء للمؤمنين كالفرس والروم -دليل على تفضيل جعله سببًا لمنع الحرب على جعله سببًا لإيقاد نارها، فهو يقول: استعدوا لها ليرهبكم الأعداء، عسى أن يمتنعوا من الإقدام على قتالكم، وهذا عين ما يسمى في عرف دول هذه الأيام بالسلام المسلح، بناء على أن الضعف يغري الأقوياء بالتعدي على الضعفاء، ولكن الدول الاستعمارية تدعي هذا بألسنتها، وهي كاذبة، ودعواها أنها تقصد بالاستعداد للحرب حفظ السلام العام»... إلى أن قال: «وكان يظن أنهم يقصدون السلم الخاص بدول أوربا، وأن الحرب امتنعت منها، فأبطلت ذلك الظن الحرب العامة الأخيرة التي كانت أشد حروب التاريخ أهوالًا وتقتيلًا وتخريبًا، والإسلام ليس كذلك؛ لأنه تعبَّدَ الناس بهذه النصوص تعبدًا»[2]. اهـ. وهذا كلام حسن وتحرير جيد.

وخلاصة هذا البحث كله: أن للعلماء في علاقة المسلمين بغيرهم رأيين؛ رأي يرى أن الأصل في هذه العلاقة الحرب، والسلم طارئ بمعاهدة أو نحوها،

(١) [تفسير الرازي ١٥/ ٤٩٩. تحقيق].
(٢) [تفسير المنار ١٠/ ٥٧. تحقيق].

ورأي يـرى أن الأصل السـلم، والحرب تطـرأ بالعدوان على الدعـوة أو الدعاة. وعلـى الرأي الأول درج جمهور الفقهاء، وإلى الـرأي الثاني ذهب الثوري وكثير من المفسـرين، ونحـن نرجح الرأي الثاني؛ استـنادًا إلى الحـروب التي قام [بها] الرسـول، وأسـبابها وما اكتنفها مـن الأحوال، ونـرى أن آيات القتـال الواردة في الذكـر الحكيم منها قسـم مطلق وقسـم مقيـد، وأن المطلق يُحمَل علـى المقيد، ومـا ورد بعـد ذلـك مـن السـنة يفسـره عمـل الرسـول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الـذي هو الحجة والتشريع.



ما يتعلق باختلاف الدارين من الأحكام

تقدم لك معنى دار الإسلام ومعنى دار الحرب، وأن علماء الفقه الإسلامي يرون المعمورة تنقسم إلى قسمين؛ دار الإسلام، ودار الحرب. وقد ذكر العلماء كثيرًا من الأحكام تختلف باختلاف الدارين، وهي كثيرة مبسوطة في كتبهم وإليك بعضًا منها. فمن هذه الأحكام اختلاف العلماء في التوارث.

قال علماء الحنفية: إن اختلاف الدارين من موانع الإرث سواء أكان الاختلاف حقيقة وحكمًا كالحربي والذمي، أو حكمًا فقط كالمستأمن والذمي، فإذا مات الحربي في دار الحرب فلا يرثه قريبه الذمي في دار الإسلام لاختلاف الدارين حقيقة وحكمًا، وإذا مات المستأمن في دار الإسلام فلا يرثه قريبه الذمي في دار الإسلام لاختلاف الدارين حكمًا؛ لأن المستأمن وإن كان في دار الإسلام حقيقة فهو معتبر في دار الحرب، وكذلك لا يرث الذمي المعاهد ولا المعاهد الذمي، وأهل الحرب من ديار مختلفة لا يرث بعضهم بعضًا، فلا توارث بين الصيني والياباني مثلا سواء أكانا في داريهما، أو في دارنا بأمان. وقد بنى أبو حنيفة وأصحابه عليهم رضوان الله مذهبهم على أن التوارث إنما شرع للتناصر، ولا تناصر بين أهل دارين مختلفين إذ العصمة منتفية، وإذا انتفت العصمة فلا موالاة ولا تناصر. وقال الإمام مالك رضوان الله عليه: إن اختلاف الدارين لا يمنع الميراث، فعنده يتوارث الحربي والذمي والمستأمن، وكذلك يرث الحربيُّ الحربيَّ من دارين مختلفتين، وهذا اختيار صاحب المغني من الحنابلة إذ قال في الجزء السابع ص١٦٨: «وقياس المذهب عندي[1] أن الملة الواحدة يتوارثون وإن اختلفت ديارهم؛ لأن العمومات من النصوص تقتضي توريثهم، ولم يرد بتخصيصهم نص ولا إجماع، ولا يصح فيهم قياس، فيجب العمل بعمومها، ومفهوم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((**لا يتوارث أهل ملتين شتى**)) أن أهل الملة الواحدة

(١) [بالأصل: «يحتوي». والمثبت من المغني. تحقيق].

يتوارثـون، وضبطـه التوريـث بالملة والكفر والإسـلام دليل علـى أن الاعتبار به دون غيـره، ولأن مقتضـى التوريث موجود فيجب العمل بـه ما لم يقم دليل على تحقـق المانع». وذهب بعض الحنابلة إلى أنه لا يرث حربيٌّ ذميًا ولا ذميٌّ حربيًّا؛ لأن المـوالاة بينهما منقطعـة، أما أهل الحرب فيرث بعضهم بعضًا سـواء اتفقت ديارهـم، أو اختلفـت، فعند هؤلاء يرث أهل الصين أهـل اليابان مثلا، وإن كانت الدار مختلفة اعتبارًا بالمسـلمين، فإن المسـلم يرث المسـلم وإن اختلفت الدار بينهمـا. أقول: والظاهر من هذا القياس أن القائلين بهذا من الحنابلة يعتبرون ديار الحـرب وإن تعددت في حكم دار واحدة كما أن ديار الإسـلام وإن تعددت تعتبر في حكم دار واحدة.

أما مذهب الشافعي عليه رضوان الله فإنه لا يرث حربيٌّ ذميًا ولا ذميٌّ حربيًّا، وقد نقل الفناري في حاشـيته على شـرح السراجية للسـيد الشريف خلافًا في ذلك عن الروضة وعبارته:

«ذكر في الروضة في فقه الشـافعي: لـو كان أحدهما ذميًّا والآخر حربيًّا، ففيه طريقـان: المذهب -وبـه قطع الأكثـرون- لا يتوارثان لانقطاع المـوالاة بينهما، وربما نقل الفرضيون الإجماع على هذا. والثاني على قولين حكاهما الإمام وغيره. ثانيهمـا: التوارث لشـمول الكفر. وذكر هذا الخـلاف الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الوجيز إذ قـال: «وفي توارث الذمي والحربي مع انقطاع المـوالاة بينهما بالدار خلاف». وفي شـرح الشنشـوري وحاشـية الخضري: وهل المعاهد والمستأمن كالذمي أو كالحربـي؟ وجهـان أرجحهما أنـه كالذمي»، وعليـه فالتوارث ثابـت بين هؤلاء الثلاثة الذمي والمسـتأمن والمعاهد، وعلى القول الثاني أن نسـبة كل من المعاهد والمسـتأمن إلى الذمي كنسـبة الحربي تمامًا، فلا توارث بينه وبين أحدهما. هذا، وقـد قال بعض العلماء من الشـافعية: إن الميراث إنما يمتنع بين الذمي والحربي إذا مات الذمي في دار الإسلام، أما إذا مات في دار الحرب فالميراث بينهما ثابت.

ومن هذه الأحكام أن المسلم إذا ارتكب ما يوجب الحد في دار الحرب كأن سرق، أو شرب الخمر، أو قذف مسلمًا لا يؤخذ بشيء من ذلك؛ لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية، ولو فعل شيئًا من ذلك ثم رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد أيضًا؛ لأن الفعل لم يقع موجبًا أصلا، ولو فعل في دار الإسلام، ثم هرب إلى دار الحرب يؤخذ به؛ لأن الفعل وقع موجبًا للإقامة، فلا يسقط بالهرب إلى دار الحرب، وكذلك إذا قَتَلَ مسلمًا لا يؤخذ بالقصاص، وإن كان عمدًا؛ لتعذر الاستيفاء إلا بالمنعة والمنعة معدومة، ويضمن الدية خطأً كان أو عمدًا، وتكون في ماله لا على العاقلة؛ لأن الدية تجب على القاتل ابتداءً، ثم العاقلة تتحمل عنه بطريق التعاون لما يصل إليه بحياته من المنافع من النصرة والعز والشرف بكثرة العشائر والبر والإحسان لهم ونحو ذلك، وهذه المعاني لا تحصل عند اختلاف الدارين فلا تتحمل عليه العاقلة، وهذا الحكم يطرد حتى لو أن أميرًا على سرية، أو جيش وارتكب أحد أفراد السرية أو الجيش في دار الحرب ما يوجب الحد لا يقيمه عليه الأمير؛ لأن الإمام لم يفوض إليه ذلك؛ لعلمه أنه لا يقدر على إقامته في دار الحرب، ولو أن مسلمًا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا فقتله مسلم عمدًا أو خطأً لا قصاص عليه. وقال الشافعي رضوان الله عليه: عليه القصاص. والأصل في ذلك أن التقوم عند علماء الحنفية يثبت بدار الإسلام؛ لأن التقوم بالعزة ولا عزة إلا بمنعة المسلمين، وعند الشافعي رضوان الله عليه يثبت التقوم بالإسلام، فمن أسلم فدمه محترم.

ومن هذه الأحكام أن العقود الفاسدة في حكم تجوز من المسلم والذمي في دار الحرب عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى.

وقال أبو يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا تجوز، فلو أن مسلمًا أو ذميًّا دخل دار الحرب وعاقد حربيًّا عقد الربا مثلا جاز عندهما، وعند أبي يوسف: لا يجوز للمسلم في دار الحرب إلا ما يجوز له في دار الإسلام، والأصل عندهما أن العصمة منتفية عن

مال الحربي، فإتلافه مباح، والربا مثلا في معنى[1] الإتلاف، فكان المسلم بسبيل من أخذه إلا بطريق الغدر والخيانة، فإذا رضي به فُقِدَ معنى الغدر والخيانة.

وأما عند أبي يوسف فالأصل أن الكفار مخاطبون بالحرمات، وقد قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦١]. فهذا دليل على أنهم منهيون عن العقود الفاسدة[2].

ومن هذه الأحكام المداينات التي تتم بين المسلم والحربي في دار الحرب، فإنها لا تعتبر، فلو أن مسلمًا دخل الحرب بأمان فأدان حربيًّا، أو دانه حربي، ثم رجع المسلم دار الإسلام ودخلها الحربي مستأمنًا، فإن القاضي لا يقضي لأحدهما بشيء على صاحبه، وكذلك لو غصب أحدهما صاحبه شيئًا لا يقضي بالغصب؛ وذلك لأن المداينة وقعت هدرًا في دار الحرب لفقدان ولايتنا عليهم، وفقدان ولايتهم علينا أيضًا في حقنا، وفي الغصب صادف كل واحد منهما مالًا غير مضمون فلم ينعقد سببًا لوجود الضمان، وعلى هذا لو داين أحد الحربيين صاحبه، ثم خرجا مستأمنيْن لا يُقضى لأحدهما بشيء؛ لأنه لا ولاية لنا عليهم، ولو خرجا مسلميْن لقضي بالدين لثبوت الولاية، أما في باب الغصب فلا يُقضى به؛ لأن الغصب صادف مالًا غير مضمون، ومعنى ذلك أن عدم القضاء بالغصب إنما جاء لسبب غير الولاية.

ومن هذه الأحكام العتق في دار الحرب، فلو أن حربيًّا أعتق عبده الحربي في دار الحرب لا ينفذ؛ وذلك لأن الإعتاق في دار الحرب لا يفيد زوال الملك؛ لأن الملك في دار الحرب بالقهر والغلبة حقيقة، فكل مقهور مملوك، وكل قاهر مالك، فإنهم لا يعرفون سوى القدرة الحقيقية حتى إن العبد منهم إذا قهر مولاه يصير هو مالكًا ومولاه مملوكًا، وهذا معنى قولهم: إنه معتق بلسانه مسترق بيده.

(١) [في الأصل: "نفس"، والصواب ما أثبتناه كما في البدائع ٧/ ١٣٢. تحقيق].
(٢) (انظر البدائع ج٧ والسير الكبير ج٣).

وفي هذه المسألة خلاف أبي يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأنه يقول: إن ركن الإعتاق صدر من أهل الإعتاق في محل مملوك للمعتق، فيصح كما لو أعتق في دار الإسلام.

ومن هذه الأحكام نكاح أهل دار الحرب، قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: يكره للمسلم أن يتزوج كتابية في دار الحرب؛ لأنه إذا تزوجها ثمت ربما يختار المقام فيهم، وإذا ولدت تَخَلَّقَ الولد بأخلاقهم، وفي ذلك بعض الفتنة، فإن خرج وتركها في دار الحرب وقعت الفرقة بينهما بتباين الدارين حقيقة وحكمًا، فإنها من أهل دار الحرب والزوج من أهل دار الإسلام، وتباين الدارين بهذه الصفة موجب للفرقة، وعلى ذلك إذا خرجت هي أيضًا وكان زوجها حربيًّا بانت منه بتباين الدارين[1].

ولو أن الزوجين كانا حربييْن وخرج أحدهما إلينا مسلمًا أو ذميًّا وقعت الفرقة كذلك، والأصل أن اختلاف الدارين عندنا يوجب انفصام عقدة النكاح، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، والكوافر جمع كافرة، ومعنى الآية: لا تَعُدُّوا من خَلَّفْتُمُوه في دار الحرب من نسائكم، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] ولما أراد عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن يهاجر إلى المدينة نادى بمكة: «ألا من أراد أن تبين امرأته فليلتحق بي»، أي فليصحبني في الهجرة. والمعنى في ذلك أن أهل الحرب لا يُعترف لهم بشخصية معنوية، وحينئذ فليسوا أهلًا لتبادل الحقوق التي تترتب على الزوجية.

وقال الشافعي عليه رضوان الله تعالى: لا يكون اختلاف الدارين سببًا للفرقة، وإنما الذي يقع سببًا للفرقة السبي، فإذا سُبي أحد الزوجين، أو سبيا معًا انفصمت عقدة النكاح[2]. أما مجرد الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام فلا

(١) [المبسوط ٥/ ٥٠، والمحيط البرهاني ٣/ ٨٠، والذخيرة ٤/ ٣٣١. تحقيق].
(٢) [الحاوي الكبير ١٤/ ٢٤١، بحر المذهب ١٣/ ٢٩٧. تحقيق].

يكون سببًا في انفصام العقدة، واستدل على ذلك بحديث أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإنه أسلم بمر الظهران في معسكر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم لم يجدد الرسول النكاح بينه وبين امرأته هند، وكذلك زينب بنت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هاجرت إلى المدينة، ثم تبعها زوجها أبو العاص بعد سنين فردها عليه بالنكاح الأول، والمعنى في ذلك عند الشافعي أن اختلاف الدار ما هو إلا تباين الولايات، وذلك لا يوجب ارتفاع النكاح.

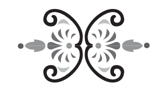
وظاهر كلام صاحب المغني من الحنابلة أنهم لا يربطون انفصام العروة في النكاح باختلاف الدارين، فإنهم قالوا: لا يفسخ النكاح بسبي الرجل وحده ولا بسبيهما معًا، وإنما ينفسخ بسبي المرأة وحدها، واستدلوا عليه بآية: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، فقد قال أبو سعيد الخدري أصبنا سبايا يوم أوطاس ولهن أزواج في قومهن، فذكر ذلك لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فنزلت: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]. رواه الترمذي وقال: حديث حسن[١]. وعلى مذهب الحنفية: إذا هاجرت المرأة من دار الحرب إلى دار الإسلام سواء أكانت مسلمة أو ذمية وبانت من زوجها فإنها تبين لا إلى عدة، فيحل تزوجها الحال إذا كانت حائلا، أما الحامل فتتربص حتى تضع لا على وجه العدة بل ليرتفع المانع بالوضع، ولا يصح نكاحها قبل ذلك. وفي رواية الحسن: يصح نكاحها قبل الوضع، لكن لا يقربها زوجها حتى تضع، وهذا كله عند أبي حنيفة، أما الصاحبان فقالا: إن على المهاجرة أن تعتد حاملا أو حائلا[٢].

وإذا تزوج مسلم أو ذمي في دار الحرب بذمية ورزق منها بأولاد، ثم خرج أحدهما إلينا، أو تزوجها في دار الإسلام فأصبحت ذمية، ثم افترقا ولحقت بدار الحرب وأصبحت حربية، فلا حق لها في حضانة الأولاد الذين كانوا ثمرة هذا

(١) [المغني ٩/ ٢٦٨. تحقيق].
(٢) [الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٣/ ١٩٣، وتبيين الحقائق ٣/ ٣٤. تحقيق].

النكاح؛ لأن الحضانة نوع من الولاية كما يقول فقهاء الحنفية[1]، وقد تقرر عندهم أنه لا ولاية للحربيين على أهل دار الإسلام.

ومن أحكام اختلاف الدارين أنه لا تقبل شهادة الحربي على الذمي؛ لأنه لا دية له عليه، والمراد بالحربي المستأمن؛ لأنه لا يتصور غيره، فإن الحربي لو دخل بلا أمان كان دخوله استرقاقا ولا شهادة للعبد على أحد. وتجوز شهادة الحربي على مثله إذا كانا من دار واحدة؛ لأن بينهما موالاة، أما إذا كانا من دارين مختلفين فلا تجوز شهادة أحدهما على الآخر، وذلك كالطلياني والحبشي لانقطاع الموالاة بينهما، ولذلك لا يتوارثان عند علماء الحنفية[2]، وأحكام هذا الباب كثيرة متفرقة في كتب الفقه الإسلامي، وإذا عرفت أن الأصل في هذه الأحكام هو انقطاع الموالاة والنصرة وعدم العصمة بين الدارين أمكنك التخريج.



(١) [المبسوط ٥/ ٢١٣، وبدائع الصنائع ٤/ ٤٢. تحقيق].
(٢) انظر فتح القدير. [ص ٧/ ٤٢٠. تحقيق].

تطبيق أحكام اختلاف الدارين على الحالة الحاضرة

وضع المسلمون سياستهم على أن المعمورة داران: دار إسلام ودار حرب. وجعلوا لكل من الدارين أحكامًا ساروا عليها ردحًا من الزمان، إذا كانت الدول في حال لا تساعد على قيام صلات بين إحداها والأخرى؛ لأن القوية كانت تطمع في الضعيفة، والضعيفة كانت في خوف من طغيان القوية، ولم تكن إذ ذاك ضمانات تردع الدول القوية وتؤمِّن الضعيفة، فلهذا كانت كل أمة في عزلة عن الأخرى، وكانت سياسة المسلمين التي وضعوها صالحة لا تختلف الأنظار في تطبيقها على تلك الحال، أما وقد تبدلت النظم واشتدت حاجات الدول حديثًا بعضها إلى بعض وأصبحت كالأفراد مدنية لا يمكن لأحدها أن تعيش بمعزل عن الأخرى، وشرعت القوانين التي تضمن السلم وتنظم علاقات الدول بعضها ببعض، وتكفل لكل أمة حقها، وأبرمت المعاهدات لتبادل المنافع بين أقسام المعمورة، فقد يتساءل الباحث: هل لهذا التقسيم الذي وضعه المسلمون من أثر؟ وهل هناك أحكام تختلف باختلاف الدارين الآن؟

لقد اختلفت في ذلك الآراء واتخذت اتجاهين مختلفين؛ ففريق يرى أن اختلاف الدارين في زماننا هذا لا يترتب عليه أثر، ولا تختلف من أجله الأحكام، بل يرى هذا الفريق أنه لا وجود لاختلاف الدارين في الأعصر الحديثة، ويحتج على رأيه بأن [العلاقات] القائمة بين الدول الآن لا ينطبق عليها تعريف اختلاف الدارين؛ وذلك لأن الفقه الإسلامي يقضي بأن اختلاف الدار يكون باختلاف المنعة، أي العسكر، وباختلاف الملك بأن يكون أحد الملكين في الهند وله دار ومنعة، والآخر في الترك مثلا وله دار ومنعة أخرى، وبانقطاع العصمة بينهما يستحل كلٌّ منها قتال الآخر، بحيث إذا ظفر رجل من عسكر أحدهما برجل من عسكر الآخر قتله، ومتى انتفى شيء من ذلك انتفى اختلاف الدارين. قالوا: ولا ريب أن الحال التي بين الدول الآن العصمة فيها باقية غير منتفية ولا منقطعة؛

لأن القانون الدولي العام والمعاهدات بين الدول أوجبت العصمة في حال السلم للمال والدم، ومنعت الحرب، فرعايا كل دولة لهم حرمة الدم والمال في بلاد غيرهم، ولهم حق الإقامة والتجارة والتقلب في شؤون الحياة بأسرها، بمقتضى المعاهدات التجارية والاقتصادية والسياسية التي قررت لهم ذلك، ولو أن الحرب نشبت بين دولة وأخرى وانقطعت العصمة بين الدولتين وأصبح يستحل أفراد كل دولة قتل أفراد الدولة المحاربة، اختلفت الأحكام وصح إذن تطبيق أحكام اختلاف الدارين، فإذا وضعت الحرب أوزارها وخفقت رايات السلم فوق ربوع المملكتين، وأخذ رسل السلام يترددون على العواصم ويجوسون خلال الديار، عادت الحال إلى ما كانت عليه، ولم يبق اختلاف ولا تغير في الأحكام.

وفريق يرى أن اختلاف الدارين باق إلى الآن، وأن حال الدول الحديثة بعد اشتراع القوانين الدولية وإبرام المعاهدات لا ينافي ذلك، فإن الدار تختلف باختلاف ظهور الإسلام والكفر فيها، وأن ظهور كل منهما بظهور أحكامه، فكل بلاد ظهرت فيها أحكام الإسلام دعيت دار إسلام، وكل بلاد ظهرت فيها لك غير أحكامه دعيت دار حرب، أو كما عبرنا لك فيما تقدم دار الإسلام هي التي تجري فيها أحكامه، ودار الحرب هي التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا شك أن القوانين الدولية والمعاهدات على اختلافها لا تغير من هذه الحقيقة شيئًا، نعم إن القوانين نظمت العلاقات وجعلت الأفراد في أمان على حقوقهم أينما كانوا، ولكن لكل دولة كيانها ولها حدودها ونظمها وأوضاعها، وذلك يجعلها في حال أشبه بحال الأمان والعهد في الفقه الإسلامي، وهو لا ينافي اختلاف الدارين.

وقد تبع اختلاف الآراء في هذه المسألة اختلاف تطبيق الأحكام في المسائل العملية التي وقع فيها النزاع أمام الجهات القضائية المصرية، فالذين يرون رأي الفريق الأول من القضاة المصريين لا يرتبون أثرًا ما على اختلاف الدارين بل يقولون: إنه اختلاف صوري فقط، لا يطلق عليه الاختلاف المقصود في الفقه الإسلامي، وبذلك حكمت محكمة مصر الابتدائية الشرعية بالتوارث بين

المتوفى المصري الجنسية وقريبه اليوناني الجنسية في حكمها الذي أصدرته في ٢٦ مايو سنة ١٩٢٣م، وجاء في أسباب الحكم: «أنه لا وجود لاختلاف الدارين بين المتوفى المصري الجنسية والوارث اليوناني الجنسية بناء على أن الحال الموجودة بين الدول الآن العصمة فيها باقية غير منتفية ولا منقطعة؛ لأن القانون الدولي العام والمعاهدات بين الدول أوجبت العصمة في حال السلم للمال والدم، ومنعت الحرب والحال كذلك بين مصر وباقي البلدان. بينها وبينهم ومعاهدات تجارية واقتصادية، والسلم مضمون بينها، ورعاياها لهم حرمة الدم والمال في بلادهم كما لرعاياهم هذه الحرمة في بلادها، وكذلك رفضت محكمة الجمالية الشرعية الدفع بأن طالبة الحضانة طليانية الجنس والصغير مصري ولا حق لها في حضانته؛ لأنها حربية وبنت الرفض على أن التعريف الحربي لا ينطبق على الطليانية؛ لأن الحربية هي ما كانت من أهل دار الحرب، وأن دار الحرب لا تكون كذلك إلا إذا كانت العصمة منتفية»[1].

أما الذين يرون رأي الفريق الثاني من القضاة فإنهم يطبقون أحكام اختلاف الدارين على حال الأمم الحاضرة، ومن ذلك حكم محكمة مصر الابتدائية الشرعية برفض دعوى إرث رفعت من إيطاليَّيْن بطلب ميراثهما في ابن أخيهما المصري، وقد صدر ذلك الحكم في ١٢ مارس سنة ١٩٣٤م، وقد جاء في أسبابه: «ومن حيث إنه مع ذلك لم يبقَ مجال للشك في اختلاف الدار بين المتوفى وبين ابني أخيه المذكوريْن وأن طول إقامتهما بالمملكة المصرية لا يغير من تبعيتهما لدولة إيطاليا ولا يجعلهما مصريين ما داما لم يتجنسا بالجنسية المصرية بالأوضاع المقررة لذلك، وإنما يكونان مستأمنيْن فحسب. ومن حيث إن المقرر شرعًا أن اختلاف الدار مانع من التوارث سواء أكان اختلافا حقيقيًّا كالحربي في دار الحرب مع الذمي في دار الإسلام، أو كان اختلافًا حكميًّا كالمستأمن والذمي في دار الإسلام، أو الحربيين في دارين مختلفين»... إلخ.

(١) راجع حكم هذه المحكمة الصادر في ١٤ أكتوبر سنة ١٩٣٤م.

كذلك حكمت المحكمة العليا في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٢٣ حكمًا بهذا المعنى قالت فيه: «إن فقهاء الحنفية ذهبوا إلى أن اختلاف الدار مانع من الإرث سواء أكان حقيقيًّا وحكميًّا أم حكميًّا فقط، ولذلك جعلوا الذمي والمستأمن في دار الإسلام مختلفي الدار؛ لأن الأول من أهل دار الإسلام، والثاني من أهل الدار التي يتبعها حكمًا، وبينوا أن سبب المنع من الإرث بين مختلفي الدار هو عدم التناصر والولاية بينهما والإرث يُبنى عليها، وقد قرروا أن الذمي ينتقض عهده بالخروج من دار الإسلام ولحاقه بدار أخرى، وأنه لا يمكَّن من اللحاق، ولكن يصح أنه يؤذن له بالذهاب لغرض من الأغراض إذا أمنت عودته وأنه لا ينتقض عهده بالقول صراحة أو دلالة، وقرروا أن دار الإسلام كلها دار واحدة مهما تنوعت حكوماتها واختلف حكامها، وأن غيرها من البلاد يختلف باختلاف الحاكم والمنعة، وبلاد الإسلام كلها مختلفة مع غيرها دون قيد ولا شرط، ومن حيث إنه يترتب [على] ذلك أنه إذا كان في دار الإسلام ذميانِ بقي أحدهما على عهده ولحق الثاني ببلد غير إسلامي، أو خرج من تبعيته لدار الإسلام، ودخل في تبعية دولة أخرى لا يكون أحدهما وارثًا من الآخر لاختلاف الدارين حكمًا باللحاق، أو بالتبعية لانعدام التناصر والولاية بينهما في الحالتين.

وقد جاء بهذا الحكم أيضًا: ومن حيث إن الخلاف في هذه القضية ينحصر في أن المستأنف عليه هل قام به مانع من الإرث وهو اختلاف الدار أو لا؟ والخصوم متفقون على أن المتوفى والمستأنف عليه ولدا في بلاد عثمانية وأقاما بها، ومات المتوفى في القُطر المصري، وكان وقت وفاته تابعًا للحكومة المصرية، وإنما الخلاف في أن المستأنف عليه هل بقي ذميًّا إلى أن مات المتوفى، أو خرج من عقد الذمة باللحاق بدار اليونان وتبعيته لها، فالمستأنف يدعي انتقاض عقد الذمة والمستأنف عليه يدعي بقاءه....

وحيث إنه ظهر مما سبق أن الخواجة قرة بيت ملكونيان تابع للحكومة المصرية في الواقع لغاية هذا التاريخ، ومن المعلوم أن الشخص لا يملك الظهور

بتبعيتـه لدولة أخرى غير دولته ولا يملك الإقـرار بخروجه من رعوية دولة، وإذا فعل شـيئًا من ذلك يعد فعله لغوًا شرعًا وقانونًا، فيكون إقراره بأنه يوناني وظهوره بمظهر التابع لليونان غير مفيد شيئًا في خروجه من الرعوية[1] المصرية....

ومن حيث إن المسـتأنف هو الوارث والمسـتأنف لم يُقِـم دليلا على ذلك فلـم يسـتطع إثبـات أنه ترك هـذه البلاد إلـى البـلاد اليونانية، وتوطـن فيها، ولم يستطع إثبات أنه خرج من الجنسية العثمانية والرعوية المصرية، وأنه حصل بحق على جنسـية أخرى، وقد أقام المسـتأنف عليه الدليل على أنه من رعية الحكومة المصرية.

ومن حيث إنه -والحالة هذه- يكون الحكم المسـتأنف صحيحًا للأسباب التي أخذنا بها لا للأسـباب التي بني عليها... إلخ. وأنت ترى أن هذا الحكم كان علـى مذهب الآخذين بالرأي الثـاني في تطبيق اختلاف الداريـن على حالة الأمم الحاضرة، فقد ناط اختلاف الدارين باختلاف الجنسـية، وذلك ظاهر مما سـقناه لك في أسبابه؛ إذ جعل الإقامة في البلاد العثمانية إلى الوفاة وإقامة الوارث في تلك البـلاد أيضًـا معناها اتحاد الدار، وجعـل اللحاق ببلاد اليونان وتـرك بلاد الدولة العثمانيـة معناه انتقـاض عقد الذمة، وجعل إقراره بأنه يوناني غير مفيد في خروجه مـن الرعوية المصرية، ورتـب على ذلك اتحاد الدار بالمتـوفى والوارث، ومعنى ذلـك أن هـذا الإقرار لو أفاد واكتسـب به المتوفى الجنسـية اليونانية لاختلفت بها الدار ولم يكن بينهما توارث.

ويظهـر أن رجال الإفتاء قد اختلفوا أيضا في هذا الموضع، ولكن الذين رأوا حكـم اختلاف الدارين ينطبق على الحالة الحاضرة كانت فتياهم أصرح وأبين في بيـان المقصود، أما الآخرون فكانت فتياهم غيـر قاطعة ولا واضحة، فمن الأول فتـوى المرحوم الشـيخ عبد الرحمن الرافعي إذ سـئل: «ما قولكـم في رجلين قام بينهما سـبب الإرث بالقرابة لكنهما اختلفا بكون أحدهما فرنسـاويًّا والآخر ذميًّا

(١) [في الأصل: "الدعوة" ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

من رعايا الدولة العثمانية؟ فهل اختلاف الدار بما ذكر مانع من سواه، وما حكم الله في ذلك... إلخ. فأجاب بقوله: «الحمد لله وحده. اختلاف الدار على الوجه المذكور مانع من الإرث سواء كان الاختلاف حقيقة بأن كان أحدهما مقيمًا بالبلاد التابعة لدولة فرنسا، والآخر مقيمًا بالبلاد التابعة للدولة العثمانية، أو حكمًا بأن دخل أحدهما دار الآخر بأمان، والله تعالى أعلم». فهذه فتوى ظاهرة الدلالة على أن رأي المفتي ينظر المذهب القائل بأن حالة الدول الآن تماثل حالة اختلاف الدارين في الإسلام.

ومن الثاني فتوى المرحوم الشيخ بكري الصدفي إذ سئل: «في رجل من رعايا الدولة العلية كان متوطنًا بمصر وتوفي بها وله بنت أخته الشقيقة متوطنة مع خالها المتوفى، ولكنها تزوجت بشخص منتم لدولة الموسكوف، فهل زواجها بالرجل المذكور مع اتحاد وطنها هي والمتوفى ومن تزوجته يمنعها من الميراث في خالها المذكور؟» فأجاب: مجرد تبعية زوج بنت أخت المتوفى المذكور لدولة الموسكوف لا يمنعها من الإرث في تركته. وسئل أيضا في رجل مسيحي ذمي كان متوطنًا بمصر القاهرة وتابعًا للدولة العلية وله بمصر أملاك، وتوفي بها عن بنت وثلاثة ذكور، والبنت تزوجت في حياة والدها برجل مسيحي تابع لدولة إيطاليا، فهل تبعية البنت المذكورة لزوجها في الدولة -وهي دولة إيطاليا- تمنع من ميراثها في تركة والدها؟ فأجاب: «مجرد تبعية البنت المذكورة لزوجها في الدولة لا يمنع من ميراثها في زوجها المذكور». وإنما كانت هذه الفتوى والتي قبلها ليستا صريحتين في الأخذ برأي دون رأي؛ لأن المفتي يقول: إن مجرد التبعية لا يمنع الميراث.

وهذا كلام فيه من الإبهام ما فيه إذ إنه كما يحتمل أن المفتي أراد أن اختلاف الدارين عند الفقهاء لا ينطبق على حالة الدول الحاضرة، يحتمل كذلك أنه لا يرى أن مثل هذه الجنسية المكتسبة بالزواج لا تؤثر في التوارث، ومن الناس من يقول بهذا الرأي ويرون أن الجنسية التبعية التي تكتسبها المرأة الذمية من رجل

أجنبي لا تعتبر شرعًا من موانع الإرث؛ لأنها جنسية مقيدة بمدة تختلف باختلاف بلاد الأزواج، هي أيضا مؤقتة لأنها تنحل بوفاة الزوج وبالطلاق، وتتبع مشيئة الزوجة قبل الزواج وبعد الوفاة والطلاق إن شاءت الزوجة الاستمساك بجنسيتها الأولى قبل الزواج كان لها ذلك، وإن شاءت الرجوع إلى جنسيتها الأولى بعد الوفاة أو بعد الطلاق كان لها ذلك أيضًا. وقالوا: إن مثل هذه الجنسية الطارئة المقيدة المؤقتة هي جنسية مقلقلة لا تصلح لأن تكون مانعًا من الإرث. فلعل المفتي نظر إلى هذا كله حين أصدر فتوييه السابقتين.

فقد رأيت إذن أن الآراء تشعبت في تطبيق الفقه الإسلامي من حيث اختلاف الدارين على الحالة الحاضرة للدول، ومن اتخذ رأيًا أقام عليه ما يراه كافيًا من الأدلة، ونحن نرى رأي الفريق القائل أن اختلاف الدارين في نظر علماء المسلمين ينطبق على حالة الدول الحاضرة.

وذلك أننا شرحنا فيما سبق أن دار الإسلام هي الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ودار الحرب ليست كذلك.

وقلنا: إن هناك خلافًا بين علماء المسلمين، هل الأصل في العلاقة الدولية الحرب، والسلم طارئ، أو الأصل السلم، والحرب طارئ؟ ونحسب أن الأمر ظاهر عند من يقولون: إن الأصل السلم فإنهم مع قولهم: إن الأصل السلم قالوا باختلاف الدارين ووضعوا لكل دار أحكامها، فمع أن الأمر عندهم في جميع الدول سلم لا يرتفع إلا بإعلان الحرب اختلفت الأحكام.

وتلك حال الدول في وقتنا الحاضر لا تزيد على السلم الذي قال به أولئك العلماء، فكما أن السلم عندهم لا يوحد الدار فكذلك الأمر في العصور الحديثة، وذلك جلي لا يحتاج إلى إفاضة في البيان.

أما على رأي القائلين: إن الحرب هي الأصل والسلم طارئ، فقد يحتاج الأمر إلى شيء من التفصيل.

قال أولئك العلماء: إن الأصل الحرب، ولكنهم نظموا علاقات بين المسلمين وغيرهم من الدول كانت أشبه بما عليه حال الأمم الحاضرة، فقد وضعوا نظامًا للأمان ونظامًا للمعاهدة، فمن الناس مستأمنون ومن الدول معاهدون، ولكن ذلك لم يخرجهم جميعًا عن أن يكونوا أهل حرب في نظر الفقهاء مع أنهم بالأمان والمعاهدة آمنون على أنفسهم وأموالهم وذراريهم في دارهم وفي دور الإسلام وممالكه.

انظر إلى قول الإمام السرخسي رحمه الله تعالى في مبسوطه:

من دخل من أهل الموادعة دار الإسلام بغير أمان جديد سوى أمان الموادعة لم يجز التعرض له؛ لأنه آمن بتلك الموادعة، ألا ترى أنه لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له في داره، فكذلك إذا دخل دار الإسلام وإذا مات في دار الإسلام عن ورثته في دار الحرب وُقِفَ ماله حتى يقدم ورثته؛ لأنه وإن كان في دارنا صورةً فهو في الحكم كأنه في دار الحرب[1].

ومعنى ذلك أن هؤلاء الموادعين تسري عليهم أحكام دار الحرب؛ لأنهم ليسوا من أهل دار الإسلام، ويقول أيضا الإمام السرخسي في مبسوطه:

أهل الموادعة ما خرجوا عن أن يكونوا أهل حرب؛ حيث لم ينقادوا لحكم الإسلام، فهم أهل حرب وإن كانوا موادعين، ألا ترى أنهم بعد مضي المدة يعودون حربًا على المسلمين»[2].

وقد نص العلماء في غير موضع على أنهم يعودون كذلك أهل حرب بالنبذ إلينا منهم والنبذ إليهم منا في الموادعة المطلقة والمحدودة الوقت على السواء، ونصوا أيضًا على أن الموادعة لا تتقيد بزمن حتى قالوا: تجوز الزيادة على عشر السنين التي وردت في صلح الحديبية.

(١) [المبسوط ١٠/ ٨٩. تحقيق].
(٢) [المبسوط ١٠/ ٨٨- ٨٩. تحقيق].

وقال الإمام محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في السير الكبير: «ولو أن أهل دار من دار الحرب وادعوا أهل الإسلام فدخل إليهم مسلم وبايعهم الدرهم بدرهمين لم يكن بذلك بأس».

قال شارحه: «لأن بالموادعة لم يصر دارهم دار إسلام وإنما يحرم على المسلمين أخذ مالهم بغير طيب أنفسهم لما فيه من غدر الموادعة، فإذا استرضاهم بهذه المعاملة فقد عدم معنى الغدر، ولهذا طاب له ما أخذه». وقال: «ولو أن رجلا من الموادعين دخل دار الإسلام بتلك الموادعة كان آمنًا بها، ثم إن عامل مسلما بهذه المعاملة فإن القاضي يبطلها». وقال الشارح: «لأنه بمنزلة المستأمن في دارنا، وقد بينا أن ما لا يجوز بين المسلمين وأهل الذمة في دارنا لا يجوز بين المسلم والمستأمن أيضًا»[1]. وقال صاحب السير: «ولو كان خرج إلينا رجل من دار غير الموادعين إلى دار الموادعين بأمان، ثم خرج إلينا بغير أمان لم يكن لنا عليه سبيل»[2]. وقال السرخسي في تعليل ذلك: لأنه لما جعل آمنا في دار الموادعة فقد التحق بأهلها، ومن هو من أهل دار الموادعة يكون آمنًا فينا، وإن خرج بغير استئمان جديد فكذلك من التحق بهم[3].

هذه النصوص جميعها ناطقة بأن هذا النظام السلمي لا يُخرج الدول التي تتعاقد عليه عن أنها دول محاربة، وأن العلماء لا يعرفون دار الإسلام إلا لممالك المسلمين، ومن التزم أحكامهم من الذميين سواء أكانوا في دورهم أم في دار الإسلام، أما من عدا ذلك فإنهم أهل حرب، ولا ريب أن حال الدول الحاضرة علاقاتها ومعاهداتها لا تخرج عن نظام الموادعة الذي وُضع في الإسلام، وإذًا التبعية لدولة أجنبية غير إسلامية يتبعها اختلاف دار أهلها عن دار الإسلام حتمًا، وكيف لا يكون كذلك ولكل دولة حدودها المكفولة بالمعاهدات المرعية

(١) [شرح السير الكبير ص١٤٩٣- ١٤٩٤. تحقيق].
(٢) [شرح السير الكبير ص١٦٩٩. تحقيق].
(٣) [المبسوط ١٤/ ٥٧. تحقيق].

بحيث لا يسوغ لأهل مملكة أن يجتازوا حدود بلادهم إلى مملكة مجاورة إلا بإذن خاص، ولكل دولة نظمها وقوانينها ولكل دولة جيوشها البرية وأساطيلها البحرية والهوائية، والسلم غير مكفول إلا بالمعاهدات، وهي قابلة للتغيير والتعديل والمحو والإثبات، فإذا بدا لدولة أن مصلحتها في إنهاء ما بينها وبين صاحبتها من عهد كان لها ذلك، وعندئذ تقطع الصلة ولا يكون هناك ما يضمن السلم بينهما، وهذا بعينه هو نظام الأمان والموادعة في الفقه الإسلامي، وقد علمت أن الفقهاء اعتبروا أهله من دار الحرب.

وإنك لترى الدول الكبرى تجتمع الآن للبحث عما يكفل السلم بين الأمم ويمنع نشوب الحرب بينها، ثم تفترق كما اجتمعت دون أن تصل إلى نتيجة مرضية للجميع، فإن المطامع لا تنتهي عند حد والتنافس والتحاسد لا يدع الداعين إلى السلم أن يقرروا ما يجتث أسباب الحرب من أساسها؛ ذلك لما تحس كل دولة بأن لها كيانًا يجب أن تدافع عنه وأن ترد عن حوزتها اعتداء المعتدين، فاختلاف الدول الآن هو ما عناه الفقهاء قديمًا باختلاف الدار، وآثار اختلاف الدار هي في جملتها آثار اختلاف الدول، وتكاد تنطق الأحكام الموضوعة بين الدول الآن بما نطق به الفقهاء قديمًا من عدم الولاية، ونذكر على سبيل المثال أن الأحكام القضائية التي تصدر من محاكم دولة لا تنفذ في دولة أخرى إلا إذا كان بينهما معاهدة بتبادل التنفيذ، وإن لم تكن فلا تنفذ؛ لأنه لا سلطان لقضاء دولة على أفراد دولة أخرى، وهذا هو عدم الولاية في تعبير الفقهاء.

وقد نص علماء القانون الدولي في التشريع الحديث على أن للدولة حق صيانتها، فلها أن تتخذ الوسائل التي تكفل حياتها وسلامة أراضيها وتضمن سعادة رعاياها وارتقاء حالتها الاجتماعية، ولها أن تبذل كل عناية في تنمية أسباب الثروة وزيادة قوتها الصناعية والتجارية، وارتقاء في دائرة الفنون والعلوم وترسل بعثات علمية وفنية إلى الخارج وتنشئ في البلاد الأجنبية بموافقة قوانينها مدارس لرعاياها المتوطنين فيها.

ولكل دولة أن ترتب الدفاع عن بلادها وأن تجهز نفسـها بكل ما يلزم لدفع هجوم خارجي، فتؤلف الجيوش وترقي الأسـلحة وتنشئ الترسانات والمدارس الحربية وتقيم الحصون والخنادق وتبني الأساطيل، ولها أن تمنع الناس ولا سيما الأجانب عن دخول المواقـع الحصينة أو الزماتات[1]، وأن تقفل موانيها الحربية وتضع العقاب الشديد للتجسس حتى في أوقات السلم، ولو كانت الدولة في حياد مسـتديم، وللدول أن تتعاهد باتفاقات خاصة على أن تضمن كل للأخرى بطريق التبادل سـلامة أراضيها، وعهد جمعية الأمم يقرر مثـل هذه الكفالة المتبادلة بين أعضائه.

ومعنـى هذا كله الذي نص عليه علماء القانون بأن الدول لم تفقد دولة منها كيانهـا وما لها مـن مقومات تميزها عـن الأخرى، فليس معنى معاهدات السـلم ووضع قواعد لتبادل المعاملات بين الدول أن الدول تتحد حتى لا يقال: إن هناك اختلافًـا بينها، بل الاختلاف قائم رغم هذا كله، وقد علمت أساسـه من نصوص المشترعين الإسـلاميين، وعلماء القانون الدولي لم يبعدوا كثيرا عنه، وكل ذلك يدل على أنـه ليس بضروري لاعتبار الدولة محاربـة للأخرى أن تكون الجيوش مشـتبكة في ملحمـة، والمدمرات قائمة تهـدم وتخرب، بل يكفـي احتمال طروء ذلـك لاعتبار الدار مختلفـة في نظر الفقهاء، أو كما يقـول العلماء: تكفي الحرب بالقوة، ولا يشترط أن تقوم بالفعل. على أننا نرى أن أساليب الحرب وأنواعها قد تغيرت كثيرًا عما كانت عليه في الأعصر الغابرة، فقد اتسع نطاق التنافس التجاري والاقتصـادي والصناعـي فأصبـح ذلـك كلـه مظهرًا مـن مظاهر اختـلاف الأمم وتناحرهـا، ولا يعقـل أنه مع هذا كله يكـون بين الدول المختلفـة تناحر وموالاة بالمعنـى الذي أراده الفقهـاء، وجعلوا فقدانـه مناطًا لاختـلاف الدارين، والنظر الفاحص الشـامل لحال الدول وما هي عليه الآن يجلي لك ذلك جميعه، ولذلك كان القائلون بالرأي الثاني أقرب إلى الصواب.

---

(١) [كذا بالأصل. تحقيق].

الصلة الاقتصادية بين المسلمين وغيرهم من الأمم

إذا تأمَّلنا تاريخ الأمم، نجد الصلاتِ التجاريةَ تسبق الصلات السياسية؛ فإرسال سفير، أو الدخول في مفاوضة، ما هما في أكثر الأحيان إلا نتيجة علاقات سابقة أحدثتها التجارة، وقد كان بين المسلمين وسواهم من الأمم علاقات اقتصادية بُنيت على التوسع والتسامح؛ فالفقهاء المسلمون جعلوا التجارةَ مطلقةً من القيود، وللتجار أن يدخلوا ويخرجوا من بلاد المسلمين، ولهم أن يتَّجروا في جميع التجارات والسلع، ولم يحظر عليهم إلا أن يُخرجوا من بلاد الإسلام سلاحًا أو متاعًا يستعين به العدو ويكون من أسباب قوته. قال [في] السير الكبير وشرحه: «لا يستحب للمسلمين أن يُدخلوا دار الحرب شيئًا مما فيه منفعةُ أهلِ الحرب؛ لأن ذلك يقوِّيهم على عبادة غير الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فإن أدخلوا ذلك دارهم لم يمنعوا ما خلا الكراع والسلاح، ونعني بالكراع الخيل والبغال والحمير والإبل والدواب التي يُحمل عليها المتاع، ونعني بالسلاح ما يكون مُعدًّا للقتال به وما يكون من جنس الحديد، فإن ذلك يقويهم على قتال المسلمين، وقد أُمرنا بدفع قتالهم، فمن ضرورة ذلك كراهة الاشتغال بما يقويهم على القتال، وما سمينا من الدوابِّ يحمل متاعهم ويقويهم على الحرب، والفيلة كذلك لأنها يُقاتَل بها ويُقاتَل عليها، وتحمل أثقالهم، ويستوي في ذلك الكبير والصغير؛ لأن الصغير يكبر فيُحمَل ويُقاتَل عليه، فإن كان شيء من الدواب لا يصلح لذلك ولا يلقح أيضًا، وإنما يشترونه للأكل، فلا بأس بإدخاله بلادهم بمنزلة سائر الأطعمة»[1].

وقد بالغوا في منع خروج هذا النوع من دار الإسلام إلى دار الحرب حتى قالوا: إن صغير السلاح وغيره سواء [في] كراهة الحمل إليهم، وقالوا: إن مادة الأسلحة كالحديد يكره حملها إلى دار الحرب، والحرير والديباج كذلك؛ لأنه يصنع منه الرايات، وشددوا في هذا الموضوع حتى إن المسلم أو الذمي إذا أدخل ذلك إلى

(١) [شرح السير الكبير ص١٥٦٧ - ١٥٦٨. تحقيق].

دار المحاربيـن أُدِّب بالضرب والحبس؛ لأنه ارتكب في نظر الفقهاء ما هو حرام، وقصـد به الإضرار بالمسـلمين، إلا أن يكـون جاهلا فيُعذَر لجهلـه ويُعلَّم ذلك؛ لأن هذا حكمٌ خفيٌّ، فالسبيل فيه الإنذار، فإن عاد يؤدَّب بالضرب والحبس، ولا يمنع التاجر من أن يدخل بتجارته على البغال والحمير والسـفن؛ لأن الحالة إلى ذلـك ماسَّـة، ولأن الظاهـر أن هذا لا يحملـه إليهم لتقويتهم به على المسـلمين؛ بـل لحاجته، وقد أخذ المسـلمون بالاحتيـاط في هذا الباب علـى أقصى الوجوه التـي يقـدرون عليها، ولذلك قالوا: إنه يُسـتحلف المسـلمُ على مـا يُدخله إليهم من البغال والسـفن أنه لا يريد بيعها، وقالوا: يمنع من إدخال دواب يحمَل عليها أمتعـة التجـارة؛ لأن ذلك لا يتحقق فيـه الضرورة، إنما تتحقـق الضرورة في دابته التي يركبها خاصة؛ لأنه يضيع إن لم يركب، فأما أمتعة التجارة فهو يتمكن من أن يحمل فيها على دابته مع نفسـه [ما] لا حمـل له ولا مؤنة، [لأن][1] المقصود من الإذن له في الدخول إليهم ما يخرجه لينتفع المسـلمون، لا ما يدخله مما ينتفع به أهـل الحرب، وكذلك لا يمنع من إدخال سـفينة واحدة يركبها يكون فيها متاعه؛ لأن ذلك لا بد له منه. ومع هذا الاحتياط الشـديد الذي أخذ به علماء المسـلمين في علاقتهم التجارية مع المحاربين، فإنك تجدهم يتسامحون مع أهل دار الحرب إذا اقتضت عهودُهم ذلك؛ ففي السير الكبير: «ولو دخل الحربي إلينا بأمان ومعه كراع أو سـلاح ورقيق، لم يمنع من أن يرجع بما جاء به؛ لأنَّا أعطيناه الأمان على نفسـه وما معه، فكما لا يمنع من الرجوع إلى دار الحرب للوفاء بالأمان، فكذلك لا يمنع من أن يرجع بما جاء به، فإن آلة القتال لا تكون أقوى من المقاتل»[2].

ولكنهـم مع ذلـك رأوا أن الوفاء بالعهد يجبُ أن يقـدَّر بمقداره، بحيث إذا حـاول الحربـي أن يحتالَ للتجارة بما جاء به دار الإسـلام، فـلا يمكَّن من ذلك؛ لأنه اسـتوجب بالعهد الوفاء له، بحيث يرجع إلى داره دون أن يمسَّه ضرٌّ في نفسه

(١) [ما بين المعقوفات ليس في الأصل. تحقيق].

(٢) [شرح السير الكبير ص١٥٧٥. تحقيق].

أو ماله، ولم يستوجب بالعهد أكثر من ذلك، فإذا أراد الحربيُّ بيْعَ ما جاء به إلى دار الإسلام، ثم اشترى بثمنه سلعًا أفضلَ مما كانت له، فإنه يجبرُ على بيعه، ولا يُترَك للدخول به في دار الحرب، وقد تجد تطبيقًا كثيرًا على هذه القاعدة في كتب الفقهاء، فمن ذلك لو أن حربيًّا من الروم دخل إلى دار المسلمين بكراع، أو سلاح، أو رقيق، فأراد أن يُدخل ذلك أرضًا أخرى من الأراضي التي يقطنها أعداء المسلمين لبيعه من أهلها، مُنِعَ من ذلك؛ لأنه بالأمان لم يستوجب ذلك، ولأنه لا يكون أكثرَ من الذِّمِّيِّ أو المسلم، والمسلم أو الذمي إذا أراد إدخال شيء من ذلك في دار من دور الحرب، يُمنَع من ذلك، وكذلك الأمر لو أراد أن يُدخِل ذلك إلى دار حرب أهلُها موادعون للمسلمين؛ لأنهم في حكم المحاربين وإن تركوا القتال بسبب الموادعة إلى مدة، ولذلك يُمنَع المسلم أن يُدخل إليهم شيئًا من ذلك.

والأصل أن المستأمن في دارنا له أن يتَّجر في دار الإسلام في أيِّ نواحيها شاءَ، ودار الذِّمَّة من دار الإسلام، ويتفرَّع على هذا الأصل أن المستأمن إذا أراد أن يدخل دار الإسلام، فدخلها ومعه سلاح أو كراع، له الحقُّ أن يُدخل ذلك أرضًا أهلُها ذمة للمسلمين؛ لأن له حقَّ التجول في دارِ الإسلام، ودارُ أهل الذمة منها.

وكما وضع المسلمون قيودًا للصادر من بلادهم على ما فصَّلنا لك آنفًا، وضعوا قيودًا للوارد أيضًا، ويمكن أن ترى ذلك في قول الفقهاء والمسلمين: إن كلَّ مصرٍ من أمصارِ المسلمين يجمع فيها الجُمَع، فليس ينبغي لمسلم ولا كافر أن يُدخل فيها خمرًا ولا خنزيرًا ظاهرًا، فإن فعل ذلك مسلم وقال: إنما مررت مجتازًا، وإنما أريد أن أخلل الخمر، أو قال: ليس هذا لي، فإن كان رجلا ديِّنًا لا يُتَّهَم على ذلك خُلِّي سبيلُه؛ لأن ظاهر حاله يشهد على صدقه في خبره، والبناءُ على الظَّاهر واجبٌ حتى يتبين، خصوصًا فيما لا يمكن الوقوفُ على حقيقة الحال، وإن كان ممن يُتَّهم بتناول ذلك، أُريقت خمرُه، وذُبح خنزيرُه فأحرق بالنار؛ لأن ظاهر حاله يدلُّ على أن قصده كان ارتكابَ الحرام، وفعله الذي ظهر على قصد

ارتكاب الحرام حرام، فيُمنع من ذلك على سبيل النهي عن المنكر، وإن أراد الإمام أن يؤدِّبَه بأسواط ويحبسَه حتى تظهر توبته، فعل؛ لأنه صار مستوجبَ التعزير بارتكاب ما لا يحل، وهو إظهار الخمر والخنزير في مصر المسلمين، ومع أن الإمام له حقُّ تأديبِه، وعلى هذا النحو، فإن ذلك لا يخلُّ بالقاعدة المقررة عند المسلمين، وهي احترام أموال المستأمنين؛ فليس له أن يتعرَّضَ لإناء الخمر بالكسر؛ لأن هذا مالٌ متقَوَّم عند المسلمين، اللهم إلا إذا أراد أن يفعلَ ذلك عقوبةً لما صنع صاحبُه، فله فِعْلُه، وله أن يأمرَ آخرَ بفعله ولا ضمانَ عليه.

وقد قرَّروا بعد وضع هذه القيود أن ما لا يستطاع الامتناع منه فهو عفوٌ، وبناءً على ذلك مرَّ ذميٌّ بسفينة في نهر يجتاز بلاد المسلمين، وفي السفينة خمرٌ، فلا يمنع من ذلك؛ لأنه لا بد له من الممر فيه، ولأن المنعَ من ذلك إنما يكونُ في موضع يقام فيه شيء من أعلام الإسلام كيلا يؤدِّيَ إلى الاستخفاف بالمسلمين، وهو غير متحقق في وسط النهر، ولذلك لا يترك حتى يرِدَ بها شيئًا من قرى المسلمين التي على ضفاف النهر، وفي حكم النهر الممرُّ الذي لا يمكنُ الاستغناءُ عنه لاجتياز بلاد المسلمين، بحيث إذا كان لأهل الحرب طريقٌ سواه مُنعوا من سلوكه، وإذا تعيَّن الطريق ممرًّا، فإنه ينبغي للإمام أن يبعث معهم أمينًا حتى يخرجهم من بلاد المسلمين؛ حتى لا يُدخلوا ما معهم بعض مساكن المسلمين من المتهمين بتناوله.

وقد شدَّد علماء المسلمين في منْعِ هذه التجارة في بلادهم؛ حتى قال الفقهاء: لو طلب قوم من أهل دار الحرب الصُّلح على شرط أن المسلمين إن اتخذوا مصرًا في أرضهم لم يمنعوهم من أن يحدثوا فيه بيعة أو كنيسة، وأن يظهروا فيها بيع الخمر أو الخنزير، فلا ينبغي للمسلمين أن يصالحوهم على ذلك؛ لأن هذا فيه استخفافٌ بدِين المسلمين، وإنما يريد المسلمون أن يحيطوا دِينَهم بالعزَّة والمهابة، فإن أعطاهم الإمام على هذا عهدًا، فإنه لا ينبغي أن يفيَ لهم بهذا الشرطِ؛ لأنه مخالف لحكم الإسلام؛ فقد قال رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ

«**كل شـرط ليـس في كتاب الله تعالى فهـو باطل**»[1] والأصل في ذلـك ما رُوي أن الرسـول الأعظـم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ صالح أهلَ مكـة يومَ الجمعة في صلـح الحديبية على أن يرد عليهم من جاء منهم مسلمًا.

ثم نسخ الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ هذا الشرط بقوله: ﴿فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ﴾ [الممتحنة: ١٠]. فصار هذا أصـلا أن الصلح متى وقع على شروط منها الجائز الذي يمكن الوفاء به، ومنها الفاسد الذي لا يمكن الوفاء به، فإن الإمام ينظر إلى الجائز فيجيزه، وإلى الفاسد فيبطله.

ومـن النُّظم التـي وضعها المسـلمون في علاقاتهـم الاقتصادية مـع غيرهم العشـور، روى محمـد رحمـه الله تعالى عن أبي صخـرة المحاربي عـن زياد بن حديـر، قـال: بعثه عمر بـن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ مصدقًـا إلى عين التمـر، وأمره بأن يأخذ من المصلين يعني من المسـلمين من أموالهم ربع العشـر، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا بها للتجارة نصف العشـر، ومن أموال أهل الحرب العشـر، وقد أمر عمرُ بن الخطاب بذلك عاشِرَه[2].

وكان ذلك بمشهدٍ من المهاجرين والأنصار، ولم ينكر عليه أحد، وروي في حديثٍ آخر عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ أنه بعث أنس بن مالك رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ مصدقًا في العشور، فقال أنس: يا أمير المؤمنين، تقلِّدُني في المكس من عملك، فقال له عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ: قد قلدتك ما قلدني رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، قلدني أمور العشور، وأمرني أن آخذَ من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نصف العشر، ومن الحربي العشر كلَّه[3].

وإذًا، فقـد روي ذلـك مرفوعًا إلى رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وإنما أخذ من المارين هذا المقدار لأن مالهم في حماية الإمام ورعايته؛ لأن أمن الطريق بالإمام،

(١) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٥٦٣ رقم ٢٥٢١، والنسائي ٦/ ١٦٤ رقم ٣٤٥١، وأحمد ٤٢/ ٣٢١ رقم ٢٥٥٠٤، والطبراني ١/ ٢٩٧ رقم ٤٩٣. تحقيق].

(٢) [الحجة على أهل المدينة ١/ ٥٥٦. تحقيق].

(٣) [المبسوط ٢/ ١٩٩. تحقيق].

فصار هذا المال آمنًا برعايته، وأساس الفرق فيما يؤخذ من المسلمين والذميين والحربيين أن المأخوذ من المسلمين زكاة، والزكاة ربع العشر، ويؤخذ من الذمي ضعفه؛ لأن ذلك كما يقول الفقهاء معهودٌ في نصارى بني تغلب؛ إذ تؤخذ منهم الصدقة المضاعفة، أما الحربي فإنما يؤخذ منه العشر؛ لأنهم يأخذون منا العشر، والأمر بيننا وبينهم مجازاة، نعاملهم كما يعاملوننا؛ حتى إنهم إن كانوا يأخذون منها الخمس نأخذ منهم الخمس، وإن كانوا يأخذون منا نصف العشر نأخذ منهم كذلك، وإن كانوا لا يأخذون منا شيئًا لا نأخذ منهم شيئًا، والأصل في ذلك أن عَاشِر عمرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتب إلى عمر: كم نأخذ من تجار أهل الحرب؟ فقال: كم يأخذون منا؟ فقال: هم يأخذون منا العشر. فقال: خذ منهم العشر، فقد جعل الأمر بيننا وبينهم مبنيًّا على المجازاة، وإن كانوا يأخذون جميع أموال المارِّ بهم من المسلمين، فلا نأخذ جميع أموال المارِّ بنا منهم؛ بل نترك ما يبلغه مأمنَه.

وقد حافظ المسلمون على الوفاء بعهودهم بهذا التدبير الكريم:

وإن كنا لا نعلم أيأخذون منا أو لا يأخذون، أو لا نعلم كم يأخذون، أخذنا منهم العشر أيضًا؛ فقد قال عمر لعُمَّاله: خذوا منهم ما يأخذون منا، فإن أعياكم ذلك، فخذوا منهم العشر.

وإن كان أهل الحرب لا يعشرون أهل ذمتنا إذا دخلوا عليهم بالخمر، لم نعشرهم فيما أدخلوا من ذلك؛ لأن الخمر ليس بمال لأحد من أهل دار الإسلام إلا لأهل الذمة، فإذا لم يعشروا أهل ذمتنا فقد عفوا عمن في دار الإسلام من هذا النوع من المال، فنعفو عنهم عشر هذا النوع، والحاصل أن الأمر في ذلك مبادلة المثل بالمثل، كما يفعلون نفعل لا نزيد، وقد نتسامح كما مرَّ بك.

وإنما يؤخذ منهم العشر فيما بلغ مائتي درهم وكان للتجارة، أو بلغ عشرين مثقالا كذلك، وإن كانت قيمة ما معهم أقل من ذلك لم يؤخذ شيء.

وإذا اختلف المارُّ على العاشر بذلك مرات، كل مرة لا يساوي مائتي درهم، لم يؤخذ منه شيء، وإن أضاف بعض المرات إلى بعض، وكانت قيمة ذلك تبلغ

ألفًا فلا شيء فيه، ولا يضاف بعض ذلك إلى بعض[1]، ثم إذا أخذ من الحربي العشر، فلا يؤخذ منه شيء إلى الحول ما دام يتردَّد في بلاد الإسلام.

قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: حدثنا السري بن إسماعيل عن عامر الشعبي عن زياد بن حدير الأسدي أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعثه على عشور العراق والشام، وأمره أن يأخذ من المسلمين ربع العشر، ومن أهل الذمة نصف العشر، ومن أهل الحرب العشر، فمرَّ عليه رجل من بني تغلب من نصارى العرب ومعه فرس، فقوموها بعشرين ألفًا، فقال: أعطني الفرس وخذ مني تسعة عشر ألفًا، أو أمسك الفرس وأعطني ألفًا، قال: فأعطاه ألفًا وأمسك الفرس.

قال: ثم مرَّ عليه راجعًا في سنته، فقال له: أعطني ألفًا أخرى، فقال له التغلبي: كلما مررت بك تأخذ مني ألفًا؟! قال: نعم، فرجع التغلبيُّ إلى عمر بن الخطاب فوافاه بمكة وهو في بيت، فاستأذن عليه، فقال: من أنت؟ فقال: رجل من نصارى العرب، وقصَّ عليه قصته، فقال عمر: كفيت، ولم يزد على ذلك، قال: فرجع التغلبي إلى زياد بن حدير، وقد وطَّن نفسه على أن يعطيه ألفًا أخرى، فوجد كتاب عمر قد سبق إليه: من مرَّ عليك فأخذت منه صدقة، فلا تأخذ منه شيئًا إلى مثل ذلك اليوم من قابل إلا أن تجد فضلا، قال: فقال الرجل: قد والله كانت نفسي طيبة أن أعطيك ألفًا، وإني أشهد الله أني بريء من النصرانية، وأني على دين الرجل الذي كتب إليك هذا الكتاب[2].

وقد اتبع المسلمون سُنَّة عمر في تعشير أموال التجارة التي ترِدُ من خارج البلاد الإسلامية إلى بلاد المسلمين.

قال أنس بن سيرين: أرادوا أن يستعملوني على عشور الأُبلة، فأبيت، فلقيني أنس بن مالك فقال: ما يمنعك؟ فقلت: العشور أخبث ما عمل عليه الناس، قال:

(١) [الخراج لأبي يوسف ص ١٤٦. تحقيق].
(٢) [الخراج ص١٤٩. تحقيق].

فقال لي: لا تفعل، عمر صنعه، فجعل على أهل الإسلام ربع العشر، وعلى أهل الذمة نصف العشر، وعلى المشركين ممن ليس لهم ذمة العشر[1].

هذه طائفة من الأصول التي بنى عليها المسلمون علاقاتهم الاقتصادية مع غيرهم من الدول، وقد استنبطناها من كلام الفقهاء وعملِ الخلفاء وأوامرهم، ولا شكَّ أنك واجدٌ فيها أساسًا صالحًا لعلاقة اقتصادية واسعة النطاق، لو نظرنا إلى روح المعاملة والمقصود منها، لا إلى جزئياتها، فإنه قد تقرر أن المقصود من هذه السياسة جميعِها مصلحة الإسلام والمسلمين، فأينما كانت المصلحة وجب على الشارع أن يولي وجهه شطْرَها، ومن الإثم الجمود عنها، أو مخالفتها، وأنك إذا قارنت هذه القواعد بما ورد في القانون الدولي، وجدت كثيرًا من وجوه الشَّبَه بينها وبينه، فقد قرَّر القانون الدولي أن للدولة أن تراقب الواردات إلى بلادها، وأن تنظمها، وتضعَ لها القيودَ الكافلة لحماية الإيرادات والصناعات الوطنية، ولرعاية الآداب العامة في داخل المملكة.

وللدولة أن تضعَ العقوباتِ لمن يخالفُ قوانينها في هذا السبيل، وهذه العقوباتُ قد تشمل مصادرة البضائع الممنوع دخولها، كما تشمل حبس الجاني أو تغريمه.

وهذا بالتأمُّل تجده يشبه ما شرعه المسلمون للصادر من بلاد الإسلام، والوارد إليها، فقد منعوا أن يخرج من بلاد الإسلام كل ما من شأنه أن يزيد قوة أعدائهم، وأن يدخل إليها ما يُخشى منه على الآداب العامة كالخمر.

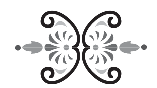
وقرَّر علماءُ القانون الدولي أنه يجوز للدولة تحصيلُ رسومٍ على حمولة السُّفن القادمة من الموانئِ الأجنبية، كما أنه يجوز إضافة رسومٍ على البضائعِ الواردة في سفن أجنبية، وعلى العموم تجعل الدول أساس تقرير الضريبة كونَ أصل الصنف أجنبيًّا أو كونه منقولا بوسائلَ أجنبية، على أن الميول العامة متجهة نحو تخفيف هذه الرسوم، أو عدم فرضها في نظير مقابلة المثل بالمثل.

(١) [الخراج ص١٥١. تحقيق].

ولا شيء في القانون الدولي يمنع الدولةَ في معاهداتها التجارية من تقريرِ تخفيضِ الرسوم على صنف معين وارد من بلاد الدولة المتعاقدة، أو من اختصاصها بمعاملة تفضيلية.

وتغيير التعريفة الجمركية لا يبرِّر شكوى الدول الأجنبية التي يتضرَّر رعاياها من التغيير؛ لأنه يجبُ أن يتوقع على الدوام استعمال الدولة لسيادتها وحقها في التغيير، هذا إلا إذا صرحت الدولة ببقاء التعريفة الحاضرة زمنًا معينًا، على أن التصرفاتِ الاستبداديةَ في تحصيل الرسوم من الأجانب أو سوء معاملتهم في هذا السبيل تكون سببًا كافيًا للشكوى باسمهم.

فترى من هذا أن الشَّبَه كبير بين ما قرره علماء المسلمين في نظام العشور الذي يشبه نظام الجمارك الآن وبين ما قرَّره علماء القانون الدولي؛ فقد قرر الفقهاء أن المسألة بالنسبة للحربيين مثلٌ بمثل، وقرر علماء القانون أن الميول تتجه إلى تخفيف الرسوم، أو عدم فرضها في نظير مقابلة المثل بالمثل، وقرر الفقهاء أن المسلمين لا يأخذون من الحربيين شيئًا إذا كانوا لا يأخذون منَّا شيئًا، وقرَّر علماء القانون أنه لا شيءَ يمنع الدولة في معاهداتها التجارية من تقرير تخفيض الرسوم على صنف معين وارد من بلاد الدولة المتعاقدة، أو من اختصاصها بمعاملة تفضيلية، وهكذا كلما أمعنت النظر تبين لك أن النظم متشابهة، وأنه لو اتسعت طرق معاملة المسلمين الأولين مع غيرهم لما تأبت شريعتهم أن تتسع لنظام تقتضيه مصلحة الدولة أيًّا كان نوعه.



الصلة المدنية بين المسلمين وغيرهم من الأمم

وضع المسلمون أحكامًا لتدبيرِ علاقاتهم بغيرهم في حال السلم، وقد أسسوها على قواعدِ العدل، واحترام حقوق الأفراد، وكفالة الحرية لهم، وتبادل المعاملات معهم، وفي آي الكتاب العزيز والسُّنة النبوية المطهرة والعهود التي وردت عن الأمراء والخلفاء وفي أوضاع الأمان والذمة التي قال بها الفقهاء أنفسُهم ما يُعتمد عليه في استنباط قواعدِ الصلات المدنية التي يسير المسلمون على حسبها، قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩] وقال الرسول الأعظم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**ألا من ظلم معاهدًا، أو كلَّفه فوق طاقته، أو انتقصه، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه، فأنا حجيجه يوم القيامة**»[١].

وفي كتاب منسوب للإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلى الأشتر النخعي، وهو من أحسن الكتب: «ولا تدفعن صلحًا دعاك إليه عدوك ولله فيه رضًا، فإن في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمنًا لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه؛ فإن العدو بما قارب ليتغفَّلُ، فخُذْ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن، وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة، أو ألبسته منك ذِمَّة، فحُطْ عهدك بالوفاء، وارْعَ ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جُنَّة دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائضِ الله شيءٌ الناسُ أشدُّ عليه اجتماعًا مع تفرق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود، وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا[٢] من عواقبِ الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ٦٥٨ رقم ٣٠٥٢، والبيهقي ٩/ ٣٤٤ رقم ١٨٧٣١. تحقيق].
(٢) [أي لما نالهم من وبال عواقب الغدر. تحقيق].

تخيسن[1] بعهدك، ولا تختلن[2] عدوك، فإنه لا يجترئ على الله تعالى إلا جاهل شقي، وقد جعل الله عهده وذمته أمنًا أفضاه بين العباد برحمته، وحريمًا يسكنون إلى منعته ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه، ولا تعقد عقدًا تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن القول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعونك ضيقُ أمرٍ لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق، فإن صبرك على ضيقِ أمرٍ ترجو انفراجَه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته، وأن تحيط بك من الله طلبته، لا تستقيل فيها دنياك ولا آخرتك»[3].

وروى القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج أن خالد بن الوليد صالَحَ أهل الحيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصرًا من قصورهم التي كانوا يتحصنون فيها إذا نزل بهم عدو لهم، ولا يمتنعون من ضرب النواقيس، ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم، وعلى ألَّا يشتملوا على تَغْبَة[4]، وعلى أن يضيفوا من مرَّ بهم من المسلمين مما يحل لهم من طعامهم وشرابهم، وكتب بينهم هذا الكتاب:

«بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من خالد بن الوليد لأهل الحيرة

إن خليفة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمرني أن أسير بعد منصرفي من أهل اليمامة إلى أهل العراق من العرب والعجم، بأن أدعوهم إلى الله جل ثناؤه، وإلى رسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأبشرهم بالجنة، وأنذرهم من النار، فإن أجابوا فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وإني انتهيت [إلى] الحيرة، فخرج إليَّ إياس بن قبيصة الطائيُّ في أناس من أهل الحيرة من رؤسائهم،

(١) [خاس بعهده: خان ونقضه. تحقيق].

(٢) [الختل: الخداع. تحقيق].

(٣) [نهج البلاغة ٢/ ٦٥، ٦٦. تحقيق].

(٤) [التَّغْبة: العيب الذي تُرَدُّ منه شهادة الرجل، وفعلة السوء، وهي العثرة والفساد. والتغْب: القبيح، والريبة، وبالتحريك: الفساد والهلاك. تحقيق].

وإني دعوتهم إلى الله وإلى رسوله، فأبوا أن يجيبوا، فعرضت عليهم الجزية أو الحرب، فقالوا: لا حاجة لنا بحربك، ولكن صالحنا على ما صالحت عليه غيرنا من أهل الكتاب في إعطاء الجزية، وإني نظرت في عدتهم، فوجدت عدتهم سبعة آلاف رجل، ثم ميزتهم، فوجدت من كانت به زمانة ألف رجل، فأخرجتهم من العدة، فصار من وقعت عليه الجزية ستة آلاف، فصالحوني على ستين ألفًا، وشرطت عليهم أن عليهم عهدَ الله وميثاقَه الذي أخذ على أهل التوراة والإنجيل ألا يخالفوا ولا يُعِينوا كافرًا على مسلم من العرب ولا من العجم، ولا يدلوهم على عورات المسلمين، عليهم بذلك عهد الله وميثاقه الذي أخذه أشد ما أخذه على نبي من عهد، أو ميثاق، أو ذمة، فإن خالفوا فلا ذمة لهم ولا أمان، وإن هم حفظوا ذلك ورعوه وأدَّوْه إلى المسلمين فلهم ما للمعاهد، وعلينا المنع لهم، فإن فتح الله علينا فهم على ذمتهم، لهم بذلك عهد الله وميثاقه أشد ما أخذ على نبي من عهد أو ميثاق، وعليهم مثل ذلك لا يخالفوا، فإن غلبوا فهم في سعة يسعهم ما وسع أهل الذمة، ولا يحل فيما أمروا به أن يخالفوا، وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيًّا فافتقر وصار أهلُ دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعِيل من بيت مال [المسلمين][1] وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقةُ على عيالهم، وأيما عبد من عبيدهم أسلم أُقيم في أسواق المسلمين، فبيع بأعلى ما يقدر عليهم في غير الوكس [ولا تعجيل][2] ودفع ثمنه إلى صاحبه، ولهم كل ما لبسوا من الزي إلا زيَّ الحرب من غير أن يتشبَّهوا بالمسلمين في لباسهم، وأيما رجل منهم وُجِدَ عليه شيء من زي الحرب، سئل عن لبسه ذلك، فإن جاء منه بمخرج، وإلا عوقب بقدر ما عليه من زي الحرب، وشرطت عليهم جباية ما صالحتهم عليه حتى يؤدوه إلى بيت مال المسلمين

(١) [ساقطة من الأصل وأثبتناها من كتاب الخراج. تحقيق].
(٢) [ساقطة من الأصل وأثبتناها من كتاب الخراج. تحقيق].

عُمَّالهم منهم، فإن طلبوا عونًا من المسلمين أعينوا به، ومؤنة العون من بيت مال المسلمين»[(١)].

وروى الإمام أبو يوسف أن خالدًا أتى إلى بلاد قرقيسيا، فأغار على ما حولها، فأخذ الأموال، وسبى النساء والصبيان، وقتل الرجال، وحاصر أهلها أيامًا، ثم إنهم بعثوا يطلبون الصلح، فأجابهم إلى ذلك، وأعطاهم مثل ما أعطى أهل عانات، على أن لا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، وعلى أن يضربوا نواقيسهم إلا في أوقات الصلوات، ويُخرجوا صلبانهم في يوم عيدهم، فأعطاهم ذلك، وكتب بينه وبينهم الكتاب، وشرط عليهم أن يُضيِّفُوا المسلمين، فأدوا إليهم الجزية، وتركت البيع والكنائس لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل الذمة، ولم يرد ذلك الصلح مع خالد أبو بكر، ولا رده بعد أبي بكر عمر ولا عثمان ولا علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين[(٢)].

وروى أبو يوسف أيضًا قال: «حدثني بعض أهل العلم عن مكحول الشامي أن [أبا] عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام، واشترط عليهم حين دخلها أن تترك كنائسهم وبيعهم، على ألا يحدثوا بناء بيعة ولا كنيسة، وعلى أن عليهم إرشادَ الضَّال، وبناءَ القناطر على الأنهار من أموالهم، وأن يضيفوا من مرَّ بهم من المسلمين ثلاثة أيام، وعلى ألا يشتموا مسلمًا ولا يضربوه ولا يرفعوا في نادي أهل الإسلام صليبًا، ولا يُخرجوا خنزيرًا من منازلهم إلى أفنية المسلمين، وأن يوقدوا النار للغزاة في سبيل الله، ولا يدلوا للمسلمين على عورة، ولا يضربوا نواقيسهم قبل أذان المسلمين، ولا في أوقات أذانهم، ولا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم، ولا يلبسوا السلاح يوم عيدهم، ولا يتخذوه في بيوتهم، فإن فعلوا من ذلك شيئًا عُوقبوا وأخذ منهم، فكان الصلح على هذا الشرط، فقالوا لأبي عبيدة: اجعل لنا يومًا في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات، وهو يوم عيدنا الأكبر،

(١) [الخراج ص١٥٧- ١٥٨. تحقيق].
(٢) [الخراج ص١٦٠. تحقيق].

ففعل ذلك لهم، وأجابهم إليه... فلمَّا رأى أهلُ الذِّمَّة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونًا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالا من قِبَلهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا، فأتى أهلَ كلِّ مدينةٍ رسُلُهُم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعًا لم يُرَ مثلُه.

ولما تتابعت الأخبار على أبي عبيدة اشتدَّ ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كلِّ والٍ ممن خلَّفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جُبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وأنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم أموالهم التي جبوها منهم، قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئًا وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئًا»، وكان أن غُلبت الروم، ونصر الله المسلمين، وكتب أبو عبيدة إلى عمر بن الخطاب بما أفاء الله على المسلمين، وما أعطى أهل الذمة من الصلح، فكتب إليه عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كتابًا مما جاء فيه قوله: «وامنع المسلمين من ظلمهم والإضرار بهم وأكل أموالهم [إلا بحلها][1]، ووفِّ لهم بشرطهم الذي شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم»[2].

قال أبو يوسف: «ولست أرى أن يُهدم شيء مما جرى عليه الصلح، ولا يُحوَّل، وأن يمضي الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله سبحانه وتعالى عنهم أجمعين، فإنهم لم يهدموا شيئًا منها مما كان الصلح جرى عليه»[3].

---

(١) [ساقطة من الأصل وأثبتناها من كتاب الخراج. تحقيق].
(٢) [الخراج ص١٥٢- ١٥٤. تحقيق].
(٣) [الخراج ص١٦٠. تحقيق].

ومما أوردنا من هذه العهود يتبين أن المسلمين لا يأبون مسالمةَ سواهم ما داموا غيرَ عادين، وأنهم وضعوا عهودًا لضمان حقوق أفراد كل من الدولتين، وإجراء العدل بينهم، كما أنه لا يأبى حسن معاشرة المسلمين لغير المسلمين، والمساواة بينهم في الحقوق والحريات، وتبادل الحاجات والبر والإقساط، وأن هذه العهود تصلح نواةً لمعاهدات واسعة شاملة في كل فروع العلاقات وأنواعها على مثال ما يعقد من المعاهدات بين الدول في العصر الحديث.

وقد أجملنا القول في الأمان سابقًا من حيث إنه طارئٌ يَطرأ على حالة الحرب التي اعتبرها جمهور الفقهاء المسلمين أساسًا لعلاقة الدولة الإسلامية بسواها من الدول، وستتكلم الآن في ناحية من نواحيه، وهي الكلام فيه باعتباره وضعًا من أوضاع السلم الذي ينظم علاقة المسلمين المدنية بسواهم، وسيكون ذلك مفتاحًا للكلام في كل ما ينظم هذه العلاقة، مما يشبه الأمان من الأوضاع التي قال بها الفقهاء، والأمان يشبه السلام في نتائجه، وكثيًرا ما تستعمل كل من الكلمتين بمعنى الأخرى، غير أن الأمان يمكن أن يكون من عمل فرد، أو قائد، أو أمير، والسلام لا يكون إلا بين الملوك، أو من ينوب عنهم، ومن سياسة المسلمين التوسع في الأمان، حتى قالوا: ليس للفظ صيغة معينة، فكل لفظ يفهم منه الأمان كتابةً أو صراحة كان من صيغ الأمان، وإذا أدخل الحربي للسفارة بين المسلمين في تبليغ رسالة، أو نحوها، أو لسماع كلام الله تعالى، لم يتوقف أمانه على عقد؛ بل يكون آمنًا بمجرد ذلك، أما لو دخل للتجارة فلا يكون آمنًا بدون عقد إلا أن يقول الإمام أو نائبُه: من دخل تاجرًا فهو آمن.

ومن الدليل على توسعهم في الأمان قول الخليفة عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «أيما رجل من العدو أشار إليه رجلٌ بإصبعه أنك إن جئت قتلتُك، فجاءه، فهو آمن، فلا يقتله». قال محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في السير الكبير: وبهذا نأخذ، فنقول: إذا أشار إليه بإشارة الأمان، وليس يدري الكافر ما قال، فهو آمن. وبيان هذا في حديث الهرمزان، فإنه لما أُتي به عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال له: تكلم، فقال: أتكلم بكلام حي أم

بـكلام ميـت؟ فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كلام حـي، فقال: كنا نحن وأنتـم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين، فكنا نعدكم معشرَ العـرب بمنزلة الكلاب، فإذا أعزكم الله بالديـن وبعث محمدًا رسـوله فيكـم، لم نطعكم. فقـال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أتقول هذا وأنت أسـير في أيدينـا؟ اقتلوه، فقال: أفيما علمكم نبيكم أن تؤمنوا أسـيرًا ثم تقتلـوه؟! فقـال: متى أمَّنتُك؟ فقـال: قلتَ لي: تكلم بكلام حـي، والخائف على نفسه لا يكون حيًّا، فقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قاتله الله، أخذ الأمان ولم أفطن به[١].

وإذا قال المسـلمون للحربـي: أنت آمن، أو: لا بأس عليك، أو كلمة تشـبه هذا، فهو كله أمان، وإن أمر أمير العسـكر رجلا من أهل الذمة أن يؤمنهم، أو أمر بذلـك رجل من المسـلمين، فأمنهم، فهو جائز؛ لأن الذي يملك الأمان مباشـرة بنفسـه يسـتطيع أن يملكه سواه، وإذا دخل الحربي الذي لا أمان له في الحرم، فإنه لا يهاج بقتل ولا أسر، فإن من كان مباح الدم خارج الحرم يستفيد الأمن بدخول الحـرم، قـال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَـرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًـا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧] وقال الرسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يومَ الفتح: «**إنه لا يحل من بعدي ولا يحل لأحد إلا ساعة من نهار، ثم هو حرام إلى يوم القيامة**»[٢].

ومن توسعهم في ذلك أنهم قالوا: إن الأمان الخاص يمتدُّ إلى المرأة والذكور القاصرين والبنات من غير تفريق والأم والجدات والخدم، على شرط أن يكونوا عائشـين[٣] معـه، ويصح الأمان من كل مسـلم وإن لم تكن لـه أهلية القتال، ومن العبد والمرأة والشـيخ الهرم والمفلس والسفيه، بخلاف أمان الصبي والمجنون، وهـو جائز عنـد المالكية والحنابلة إذا بلغ الصبي سـنَّ التمييز، وقد أجاز العلماء أمان الخوارج للسبب الذي قدمنا.

---

(١) [شرح السير الكبير ص٢٦٣- ٢٦٤. تحقيق].
(٢) [كذا بالأصل والصواب: ولا لأحد بعدي، وإنما حلت لي ساعة من نهار. أخرجه البخاري ٣/ ٦٠ رقم ٢٠٩٠، ومسلم ٢/ ٩٨٨ رقم ١٣٥٥. تحقيق].
(٣) [بالأصل: لما تشير. تحقيق].

ويجب على الإمام أن ينصر المستأمنين ما داموا في دار الإسلام، وأن ينصفهم ممن يظلمهم، كما يجب عليه ذلك في حقِّ أهل الذِّمة؛ لأنهم تحت ولايته ما داموا في دار الإسلام، فكان حكمهم حكم أهل الذمة، وإذا اعتدى أحد من المستأمنين بأن قتل مسلمًا عمدًا أو خطأً، أو قطع الطريق، وتجسس أخبار المسلمين فبعث بها إلى المشركين، أو زنى بمسلمة أو ذمية كرهًا، أو سرق، فليس يكون شيء من ذلك ناقضًا للعهد، وقال مالك: صار ناقضًا بما صنع؛ لأنه حين دخل إلينا بأمان، فقد التزم أن لا يفعل شيئًا من ذلك، فإذا فعله كان ناقضًا للعهد؛ لمباشرته ما يخالف موجب عقده[1]. وقال آخرون: إن قتل إنسانًا عمدًا يقتل به قصاصًا؛ لأنه التزم حقوق العباد فيما يرجع إلى المعاملات، ولا يقام الحدُّ في الزنا والسرقة في قول أبي حنيفة ومحمد، ويقام في قول أبي يوسف[2].

ولا بأس أن نورد لك هنا ما رواه البلاذري من آراء فريق من أئمة الفقهاء متصل بموضوع الأمان والنبذ، وتدلُّ على سعة في الرأي وبُعد نظر في الحكم، يفوتان ما ذهب إليه الفقهاء الذين جاؤوا بعدهم، قال ما ملخصه: أحدث أهل قبرص حدثًا في ولاية عبد الملك بن صالح بن علي بن عبد الله بن عباس على الثغور، فأراد نقض صلحهم والفقهاء متوافرون، فكتب في أمرهم إلى الليث بن سعد، ومالك بن أنس، وسفيان بن عينية، وأشباههم، فأجابوه، وكان فيما كتب الليث بن سعد: إن أهل قبرص قوم لم نزل نتهمهم بغش أهل الإسلام، ومناصحة أعداء الله الروم، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ [الأنفال: ٥٨] ولم يقل: لا تبدأ إليهم حتى تستبين خيانتهم، وإني أرى أن تنبذ إليهم، ويُنظَروا سنة يأتمرون، فمن أحب منهم اللحاق ببلاد المسلمين على أن يكون ذمة يؤدِّي الخراج، قبلتَ منه ذلك، ومن أراد أن يتنحي إلى بلاد الروم

(١) [الثمر الداني ص٥٩٤، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ٢/ ٣٢٥. تحقيق].
(٢) [المبسوط ٩/ ٥٥. تحقيق].

فعـل، ومن أراد المقام بقبرص على الحرب، أقام، فكانوا عدوا يقاتلون ويغزون، فإن في انتظار سـنة قطعًا لحجتهم ووفاءً بعهدهم، وكان فيما كتب مالك بن أنس: أن أمـان أهـل قبرص كان قديمًا متظاهـرًا من الولاة لهم، ولـم أَرَ أحدًا من الولاة نقـض صلحهـم ولا أخرجهم عن بلدهـم، وأنا أرى أن لا تعجـل بنقض عهدهم ومنابذتهـم حتـى تتَّجه الحجة عليهم، فإن الله يقول: ﴿ فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡ ﴾ [التوبـة: ٤] فإن هم لم يسـتقيموا بعد ذلك ويَدَعُوا غِشَّـهم، ورأيت أن الغدر ثابت فيهم، أوقعت بهم، فكان ذلك بعد الإعذار، فرزقت النصر، وكان لهم الذل والخزي إن شاء الله تعالى.

وكتب موسـى بـن أعين: قد كان يكون مثل هذا فيمـا خلا، فعمل الولاة فيه النظـرة، ولـم أَرَ أحدًا ممـن مضى نقض أهل قـبرص ولا غيرها، ولعـل عامتهم وجماعتهـم لـم يمالئوا على ما كان مـن خاصتهم، وأنا أرى الوفـاء لهم، والتمام على شرطهم.

وكتب إسماعيل بن عباس: أهل قبرص أذلاء مقهورون، يغلبهم الروم على أنفسهم وأهلهم ونسائهم، فقد يحق لنا أن نحميَهم ونمنعَهم.

وقد كتب حبيب بن مسـلمة لأهل تفليس في عهده: أنه إن عرض للمسلمين شغل عنكم، وقهركم عدوكم، فإن ذلك غيرُ ناقض عهدكم بعد أن تفوا للمسلمين، وأنـا أرى أن يقروا على عهدهـم وذمتهم، فإن الوليد بن يزيد قد كان أجلاهم إلى الشام، فاستفظع ذلك المسلمون، واستعظمه الفقهاء، فلما ولي يزيد بن الوليد بن عبد الملك ردَّهم إلى قبرص، فاستحسن المسلمون ذلك من فعله ورأوه عدلا.

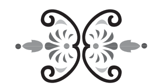
وكتـب يحيـى بن حمـزة أن أمر قـبرص كأمر «عريسـوس» فإن فيهـا قدوةً حسـنةً، وسـنةً متبعـةً، وكان مـن أمرها أن عمير بن سـعد قال لعمـر بن الخطاب وقـدم عليـه: إن بيننا وبين الروم مدينة يقال لها عريسـوس، وأنهم يخبرون عدونا بعوراتنـا ولا يظهروننـا على عـورات عدونا، فقال عمر: فـإذا قدمت فخيِّرهم أن

تعطيهم مكان كلِّ شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان كلِّ شيء شيئين، فإذا رضوا بذلك فأعطهم إياه وأجلهم وأخربها، فإن أبوا فانْبِذْ إليهم وأجلهم سنة، ثم أخربها، فانتهى عمير إلى ذلك، فأبوا، فأجلهم سنة، ثم أخربها، وكان لهم عهد كعهد أهل قبرص، وترك أهل قبرص على صلحهم والاستعانة بما يؤدون على أمور المسلمين أفضل، وكل أهل عهد لا يقاتل المسلمون من ورائهم ويجري عليهم أحكامهم في دارهم فليسوا بذمة[1].

فقد أجاب الفقهاء الذين كتب إليهم عبد الملك بن صالح أجوبةً مختلفةً؛ فمنهم من سلك سبيل الشدة كما كتب الليث بن سعد عليه رضوان الله تعالى، ويرى أن في هذا السبيل الحذرَ والكياسةَ في معاملة أعداء الإسلام، كما تلمح ذلك من استدلاله بالآية الكريمة، ومنهم من التمس طريق العذر لأهل قبرص واعتبرهم مقهورين أذلاء، وكتب للوالي أن يصطنع معهم الرفق، ويرى في ذلك العدل والنصفة لهم كما كتب إسماعيل بن عباس إذ يقول: إن يزيد بن الوليد لما ردَّهم إلى بلادهم بعد أن أجلاهم الوليد بن يزيد، استحسن ذلك المسلمون ورأوه عدلا[2]، ومنهم من قاس أهل قبرص على أمر «عريسوس» التي أفتى فيها الخليفة عمر، ثم رأى بعد ذلك أن تركهم على صلحهم خير؛ لأن في ذلك خير المسلمين؛ إذ ينتفعون بما يؤدون لهم، ومنهم من اتخذ السبيل الأقيم كما كتب الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويرى أن الحجة لا تتجه عليهم إلا بما رسم في كتابه، وهذه الآراء القيمة تحوي أحكامًا كثيرةً في الموضوع الذي نحن بسبيله، ولا شك أنك واجد فيها شيئًا كثيرًا من حرية الرأي والنظر إلى مصلحة المسلمين، وكلٌّ يذهب إلى طريقها المذهبَ الذي يراه من غير أن يتقيد بقاعدة موضوعة أو أصل محدود، لكنه يرى رأيه فيما أنزله الله في كتابه وبيَّنه رسوله في سنته، فجاءت بذلك

(١) [فتوح البلدان ١٥٥-١٥٨. تحقيق].
(٢) [المرجع السابق. تحقيق].

آراؤهم حرةً، حتى رأيت بينها آراء متقابلة منها ما هو في طرف القسوة، ومنها ما هو في طرف اللين؛ وذلك يهدينا إلى أن في روح القرآن وأحاديثِ الرسول ما يمكن اتخاذُه أصلا لتأسيس العلاقات بيننا وبين الدول على قواعدَ أكثرَ تسامحًا وأوضحَ منهاجًا.



الذِّمّـَة

الذِّمَّة من القواعدِ العظمى التي شرعها الإسلام لعقد الصلات السلمية بين أهله وغيرهم، وقد وضع المسلمون لها قواعدَ وافيةً، وهي في جملتها تعرب حقيقة عن الصلح الدائم الذي يلزمون بحسن القيام عليه ما ثبت الذميون عند عهودهم وعقودهم.

وربما كان من خير ما يتقدم بين يدي الباحث في هذا الباب قصة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع أهل نجران، ومعاملة معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للأرمن، فإن هذين المثلين أصلان عظيمان في طريقة التعامل مع أهل الذمة، وهما أشبه بالمعاهدات التي تعقدها اليوم الشعوب الكبرى لحماية غيرها وصيانة مصالحها.

وقد عُني الفقهاء وأصحاب السير كثيرًا بقصة أهل نجران؛ لما حوته من الأحكام في شؤون مختلفة، كالتعاقد مع أهل الذمة، والإجلاء عن جزيرة العرب مع وجود العهد، وإليك ملخص هذه القصة:

قدم على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفد نجران، فدعاهم إلى الإسلام، فأبوه وناظروه، ثم سألوه الصلح، فأجابهم إليه، وكتب لهم كتابًا ذكر فيه ما صالحهم عليه في كل سنة، وما يقدمونه عارية لرسله إذا كان كيد باليمن ومعرة، ثم قال: ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغيَّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليه دنية ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون، ولا يطأ أرضَهم جيشٌ، ومن سأل منهم حقًّا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل الربا فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر، وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله أبدًا حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا[1] ... إلخ.

---

(١) [أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة ٢/ ٥٨٤، والبيهقي في دلائل النبوة ٥/ ٣٨٩. تحقيق].

وقد روى القاضي أبو يوسف كتاب الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أهل نجران في كتابه الخراج، فارجع إليه إن شئت(١).

ثم جاءوا من بعد إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فكتب لهم كتابًا على نحو كتاب الرسول(٢).

ولما ولي عمر أجلاهم؛ لأنه خافهم على المسلمين، فقد كانوا اتخذوا الخيل والسلاح وأصابوا الربا، فنقضوا العهد، وكانت لهم كذلك صلات بقياصرة الروم والحرب قائمة بينهم وبين المسلمين، ولما أجلاهم عمر عن نجران اليمن أسكنهم بنجران العراق، وكان أوصى يعلى ابن أمية الذي أمره بإجلائهم بقوله: ائتهم ولا تفتنهم عن دينهم، ثم خيرهم البلدان وأعلمهم أنَّا نُجْلِيهم بأمر الله ورسوله، أن لا يُتْرَكَ بجزيرة العرب دِينَان، فليخرجوا من أقام على دينه منهم، ثم نعطيهم أرضًا كأرضهم؛ إقرارًا لهم بالحق على أنفسنا، ووفاء بذمتهم فيما أمر الله من ذلك، وكتب لهم كتابًا جاء فيه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما كتب به عمر أمير المؤمنين لأهل نجران، من سار منهم آمِنٌ بأمان الله، لا يضره أحد من المسلمين؛ وفاءً لهم بما كتب لهم محمد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أما بعدُ، فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسقهم من حرث الأرض، وما اعتملوا من شيء فهو لهم مكان أرضهم، لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم، أما بعد: فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم، فإنهم أقوام لهم الذمة، وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرين شهرًا، غير مظلومين ولا مُعْتَدًى عليهم»(٣).

ثم كتب عثمان إلى عامله الوليد بن عقبة يستوصيه بهم خيرًا، ويخفف عنهم من جزيتهم، وكتب لهم علي كرم الله وجهه: فمن أتى عليهم من المسلمين فليفِ

(١) [الخراج ص ٧١. تحقيق].
(٢) [الخراج ص٨٥. تحقيق].
(٣) [الخراج ص ٧٣، ٧٤. تحقيق].

لهم، ولا يضاموا ولا يظلموا، ولا يُنتَقَص حق من حقوقهم، ثم جاءوا إلى معاوية أو ابنه يزيد، فوضع عليهم مائتي حُلَّة[1].

وإذًا، فأهل نجران قوم عاهدهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وقد أقرهم في مدينتهم على شروط اشترطها عليهم، واشترطوا هم شروطًا، وقد سار على النهج خليفته الأول بعد أن لحق الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرفيق الأعلى، ولكنَّ الخليفة الثاني لما استُخلِف أجلاهم؛ لأنهم كانوا بعد ارتداد العرب في جملة الناقضين للعهد الذي في ذمتهم؛ إذ اتخذوا الخيل والسلاح وأصابوا الربا، ومع ذلك فقد عاملهم هو ومن بعده رضوان الله تعالى عليهم أجمعين بما كان لهم من حقوقهم التي في العهد الذي كان بينهم وبين الرسول، وعفوا عنهم، ولَايَنُوهم، وكتبوا جميعًا لهم مثل كتاب الرسول.

أما عهد معاوية للأرمن فهو عهد عظيم الفائدة في الموضوع الذي نتحدث فيه من حيث ما يحتويه من التعاقد والتعاون، وهو يدل على سياسة رشيدة في تأليف الشعوب وحسن معاملتها، ومن جملة ذلك العهد أنه عاهدهم على ألا يأخذ منهم جزية في مدة ثلاث سنين، ثم يبذلون له بعد ذلك ما شاءوا كما عاهدوه وواثقوه، وعليهم أن يقوموا بحاجة خمسة عشر ألف فارس منهم، ينفق عليهم من أموال الجزية، ولا يستدعي هؤلاء الفرسان إلى الشام، ولكنه يرسلهم إلى سواها حيث يشاء، ولا يرسل إلى معاقل أرمينية أمراء ولا قادة ولا خيلا ولا قضاة، وإذا أغار عليها الروم أمدها بكل ما تريده من نجدات، ويشهد الله على قوله، فعلى حسب هذا العقد أصبح الأرمن مستقلين في بلادهم، تابعين لسيادة الخليفة العليا على شروط ارتضوها ووجدوها موافقة لمصلحتهم، فاحتفظوا بأمرائهم ورؤسائهم ونظمهم العسكرية وطبقاتهم الدينية، وكان الخليفة يكتب إليهم عهوده كما يكتب لأمراء المسلمين، ويلبس الأمير الجديد في موكب

(١) [الخراج ص٧٤. تحقيق].

حافل تاجًا وخلعة فاخرة وسيفًا وفرسًا، ويقلده كل رسوم الإمارة وشاراتها، ثم يستعرض الجند في أحسنِ هيئاتهم وهم يرتلون الأناشيد، ويعزفون بالموسيقى، ويتلى بعد ذلك عهد الخليفة، ومع أن عهد معاوية أعطى للأرمن الاستقلال، فقد كان يشرف عليهم ويراقبهم أمير من لدن الخليفة، وقد يكون في الغالب عامل إحدى الولايات المجاورة، وإليك ما ساقه في ذلك البلاذري في فتوح البلدان: «ولم يزل بطارقة أرمينية مقيمين في بلادهم، يحمي كل واحد منهم ناحيته، فإذا قدم الثغرَ عاملٌ من عمَّاله داروه، فإن رأوا منه عفة وصرامة، وكان في قوة وعدة، أدَّوْا له الخراج، وأذعنوا له بالطاعة، وإلا اغتمزوا فيه واستخفُّوا بأمره»[1]. وقد ثاروا في زمن المتوكل، وظاهرهم أهل الخلاف والمعصية من النصارى، ويُروى أن المتوكل قال لما جيء إليه بالأسارى وأمرائهم: لقد حملتم السلاح لمقاتلة عمالي، وامتنعتم عن أداء الخراج، على أنه لا يوجد شعب بين الشعوب الخاضعة لأمرنا مَن غمرناه بالإحسان والعطف مثلكم، ونحن لا نقضي على عهد معاوية لأهل أرمينية وما كان له من الأثر في نفوسهم، والدلالة على أن المسلمين أسسوا علاقتهم مع غيرهم على أساس العدل والحكمة بأحسن مما قاله أحد المؤرخين الفرنسيين؛ إذ قال في كتاب وضعه بعنوان «أرمينية بين بيزنطة والإسلام»: «إن أرمينية التي سبق لها أن دخلت في طاعة هرقل أحسنت بعد ذلك استقبال المسلمين؛ لتتحرر من ربقة بيزنطة، وتستعين بهم على مقاتلة الخزر، فعاملهم العرب معاملة حسنة، وتركوا لهم أوضاعهم التي ألفوها وساروا عليها»[2].

أما الأساس الشرعي لاستقلال أرمينية المحلي، فهو عهد أعطاه معاوية إلى أحد قوادهم ولجميع أبناء جنسه، فكانت اضطهادات بيزنطة الدينية دافعًا للأرمن أكثر من خطر العرب على الدخول في هذا العقد على عجل، والرضا بسيادة العرب الذين هم أكثر تسامحًا من الروم، وهذا الشرط الذي منح لأرمينية

(١) [فتوح البلدان ص٢٠٨. تحقيق].
(٢) [انظر مجلة الرسالة عدد ٧٠٠ ص ٢٤. تحقيق].

انتهى أمره بأن أصبح قاعدة للعلاقات بين العرب وبين جميع النصارى القاطنين في الولايات الأرمينية.

والأصل في عقد الذمة قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] وتأويل قوله تعالى: ﴿عَن يَدٖ﴾ أي عن يد مواتية؛ بمعنى منقادين، أو عن غنًى وقدرةٍ، وفي قوله ﴿وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ تأويلات نختار منها أن تأويلها أذلاء مستكينون، ومن الأصول في عقد الذمة من السنة قول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين وجَّه معاذ بن جبل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إلى اليمن: أنك ستَرِدُ على قوم معظمهم أهل كتاب، فاعرض عليهم الإسلام، فإن امتنعوا فاعرض عليهم الجزية وخذ من كل حالم دينارًا[(١)].

وعلى ذلك سار أصحابُ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من بعده، وهذه صورة أمان أعطاه حذيفة بن اليمان لأهل ماردينا، وفي معنى ما تقدم أعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وأرضهم، لا يغيَّرون عن ملتهم، ولا يُحال بينهم وبين شرائعهم، ولهم المنعة ما أدوا الجزية في كل سنة إلى وليهم من المسلمين، وعلى كل حالم في ماله ونفسه على قدر طاقته، وما أرشدوا ابن السبيل وأصلحوا الطرق وقروا جنود المسلمين من مَرَّ بهم فآوى إليهم يومًا وليلة، ونصحوا، فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بريئة[(٢)]. ونرى من المناسب في هذا المقام أن نسوق ما قاله أحد المؤرخين من الإفرنج المسمى «جولدتسيهر»، قال: «إن معاملة الفاتحين من المسلمين لأصحاب الأديان الأخرى في هذا العهد الأول الذي وضعت فيه أسس الشرع الإسلامي كانت معاملة رفق ورحمة، وليست الخطط التي تسير عليها الدول الإسلامية في هذا العصر مما في أخلاقها السياسية من التسامح إلا

(١) [أخرجه الترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠، وأحمد ٣٦/ ٣٣٨ رقم ٢٢٠١٣، والطبراني ٢٠/ ١٢٨ رقم ٢٦٠. تحقيق].

(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ١٣٧. تحقيق].

مقتبسة من القواعد التي وضعت في النصف الأول من القرن السابع، ومن إطلاق الحرية لغير المسلمين من الموحدين في القيام بفروضهم الدينية... وكما أنهم كانوا أحرارًا في دينهم، فقد كان على المسلمين أن يحاسنوهم في شؤون دنياهم، وعُد ظلم أهل الذمة من الذنوب والكبائر»[1].

ومن هذا القبيل ما رواه البلاذري أنه خرج بجبل لبنان قوم شكوا عامل خراج بعلبك، فوجَّه صالح بن علي بن عبد الله بن عباس من قتل مقاتلتهم، وأقرَّ من بقي منهم على دينه، وردهم إلى قراهم، وأجلى قومًا من أهل لبنان، فكتب الأوزاعي إلى صالح رسالةً طويلةً حفظ منها: وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئًا لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت، فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم وأموالهم، وحكم الله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨] وأحق الوصايا أن تحفظ وصية رسول الله، فإنه قال: ((**من ظلم معاهدًا وكلفه فوق طاقته، فأنا حجيجه**))[2].

وقال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج يوصي هارون الرشيد بأهل الذمة: «وقد ينبغي يا أمير المؤمنين -أيَّدك الله- أن تتقدَّمَ في الرفق بأهل ذمة نبيك وابن عمك محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ حتى لا يُظلموا ولا يُؤذوا ولا يُكَلَّفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم»[3].

وكان فيما تكلم به عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عند وفاته: أُوصي الخليفةَ بعدي بذمة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم[4].

---

(١) [انظر مجلة الرسالة عدد ٧٠٠ ص ٢٤. تحقيق].
(٢) [فتوح البلدان ص١٦٢- ١٦٣. تحقيق].
(٣) [الخراج ص١٣٨. تحقيق].
(٤) [الخراج ص٢٤. تحقيق].

ولا يفوتنا هنا أن نروي ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عندما خاطب أمير التتر قطلوشاه بإطلاق الأسرى، فسمح له بالمسلمين، وأبى أن يسمح له بأهل الذمة؛ إذ أرسل للأمير: لا بدَّ من انفكاك جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهلُ ذمتنا، ولا تدع أسيرًا لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة، فأطلقهم له[1].

وعلى كل حال، فإن تاريخ المسلمين في فتوحهم حافلٌ بالشواهدِ على حسن معاملة المسلمين لليهود والنصارى، وفي العهود التي قدمنا مما أبرمه خالد بن الوليد وغيره دليلٌ واضحٌ وآيةٌ بينةٌ على أن المسلمين في علاقاتهم المدنية مع غيرهم من الوفاء بالمحل الذي لا يُنكَر؛ فقد كانوا يمنحونهم كلَّ حماية وصيانة وأمن وسلام لهم ولأهلهم ولصلبانهم وكنائسهم.

أما حديث الخليفة عمر عند فتح بيت المقدس وحديث أبي عبيدة عند فتح بلاد الشام فهما واسطة العقد في هذا الباب.

لما طال على أهل إيليا (بيت المقدس) الحصار رغبوا في الصلح على شرط أن يكون المتولي لعقده عمر بن الخطاب، وأن تسلم له المدينة، فكتب إليه ووقفت الحرب انتظارًا لقدومه، فغادر المدينة إلى الشام في ركب ليس فيه من العظمة المتكلفة شيء، وجاءته رسل أهل إيليا يطلبون السلام فسالمهم وكتب لهم كتابًا هذا نصه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها وسائر ملتها، أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولا يُكرَهون على دينهم ولا يضار واحد منهم ولا يسكن بإيليا معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيليا أن يعطوا

(١) [مجموع الفتاوى ٢٨/ ٦١٧. تحقيق].

الجزيـة كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يُخرجوا منها الروم واللصوص فمن خـرج منهـم فإنه آمن، وعليـه مثل ما على أهـل إيليا من الجزيـة، ومن أحب من أهل إيليا أن يسـير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بِيَعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسـهم وعلى بِيَعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيليا من الجزية، ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله، فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يُحصَد حصادهـم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسـول الله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية»[1].

وبعد أن أعطاهم الأمان شـخص إلى بيت المقدس فتلقاه البطريرك وحادثه في شـؤون مختلفة وطوَّف معه في أرجاء المدينة، وزار أماكنها الشهيرة حتى دخل كنيسـة القيامـة، وحان وقت الصلاة فقال للبطريرك: أريـد الصلاة. فقال له: صل موضعـك فأبـى وصلى على الدرجة التي على باب الكنيسـة منفردا، وخشـي أن يصلـي داخل الكنيسـة حتى لا يقتدي المسـلمون به ويصير بهـم الأمر إلى اتخاذ الكنيسة ويقولون: هنا صلى عمر. وكتب لهم ألا يجمع على الدرجة للصلاة ولا يؤذن عليها، ثم بنى مسجدا على الصخرة[2].

وقد ورد في العهد ألا يسـكن بإيليا أحد من اليهود، والظاهر أن نصارى إيليا أيدوا هذه الرغبة في اجتناب اليهود فأجابهم إليها عمر وأتم لهم ما فعله القياصرة.

أما حديث أبي عبيدة في بلاد الشـام فقد مر بك، ومما يستحق العناية فيه رده الأمـوال إلى أهل المدن التي صالحته لما ظـن أنه عاجز عن الذود عنهم، ودلالة ذلـك علـى صفة جوهرية في المسـلمين، وهي أنهم لا يأخذون مـن غيرهم إلا في مقابـل الحماية ودفع العدوان، فإذا لم يسـتطع المسـلمون القيـام بذلك فلا حق لهم في الأخذ، وشـبيه بهذا قول خالد بـن الوليد في عهد له مع بعض من عاهدوه:

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٦٠٩. تحقيق].
(٢) [تاريخ ابن خلدون ٢/ ٢٦٨. تحقيق].

إني عاهدتكم على الجزية والمنعة... على عشرة آلاف دينار... القوي على قدر قوته والمقلّ على إقلاله في كل سنة، وأنك قد نقبت على قومك وأن قومك قد رضوا بك، وقد قبلت ومن معي من المسلمين ورضيت ورضي قومك، فلك الذمة والمنعة، فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم»[1].

هذا وللخليفة عمر العجب العاجب في هذا الباب مما يدل على أن الإسلام شرع لأهله مفخرة الزمان في العدل، وأخذ الناس بالحسنى مهما تباين دينهم واختلفت عقائدهم.

فقد مر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بطريق الشام على قوم قد أقيموا في الشمس يصب على رءوسهم الزيت، فقال: ما بال هؤلاء؟ فقالوا: عليهم الجزية لم يؤدوها. فقال عمر: فما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟ قالوا: يقولون: لا نجد. قال: فدعوهم لا تكلفوهم ما لا يطيقون، فإني سمعت رسول الله يقول: "**لا تعذبوا الناس فإن الذين يعذبون الناس في الدنيا يعذبهم الله يوم القيامة**"، وأمر بهم فخلي سبيلهم[2]. ومر بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهود. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن، فأخذ عمر بيده وذهب به إلى منزله، فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم، إنما الصدقات للفقراء والمساكين، والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه[3].

رأيت كيف كان الخليفة يرفق بمساكين أهل الذمة ويحنو على ضعفائهم، ويمنح المحتاجين منهم ما يسد به حاجتهم، وأن العرب المسلمين كانوا في وضع

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٦٨. تحقيق].
(٢) [الخراج ص١٣٨. تحقيق].
(٣) [الخراج ص١٣٩. تحقيق].

الجزية على مخالفيهم في الدين غير قساة ولا غلاة، وأن وجهتهم كانت الإصلاح وكف الأذى، فإن صلح الناس وانتهوا عن الإيذاء فما لحكام المسلمين عليهم من سبيل، وقد كان نظرهم إلى الجزية نظرة التبادل، فأهل الذمة يعطون وعلى المسلمين الحماية، وكانوا في ذلك أهدى من سواهم من الأمم، فقد كان وضع الجزية على الشعوب المغلوبة عادة مألوفة منذ عهد طويل قبل الإسلام. ففي عهد سليمان بن داود كان سكان فلسطين الذين بقوا فيها غرباء بين الإسرائيليين يبذلون الجزية كما ورد في سفر الملوك، وكان الرومان والفرس يجتبون الجزية، وقد سلك العرب سبيل من سبقهم في هذه الوسائل المالية بعد أن صبغوها بصبغتهم، ولكن الغاية السياسية كانت تغلب عندهم كثيرًا الغاية المالية، فقد وضعوها على طريقة التبادل، وعلى هذا الأساس كانوا يصالحون عليها ويعفون منها فريقًا من اليهود والنصارى جزاء معونتهم وتأييدهم، وقد سن الخليفة العادل عمر أن من «يستعين به من غير الملة لا يدفع جزية» كما روى الطبري في حوادث سنة ٢٢ للهجرة من أمر ملك شهربراز الذي قال الأمير في وجهته: أنا اليوم منكم ويدي مع أيديكم... وبارك الله لنا ولكم، وجزيتنا إليكم النصر والقيام بما تحبون، فلا تذلونا بالجزية فتوهنونا لعدوكم[1]. وقد روى البلاذري في فتوح البلدان قال: «صالح أبو عبيدة بن الجراح أهل السامرة بالأردن وفلسطين وكانوا عيونا وأدلاء للمسلمين على جزية رءوسهم وأطعمهم أرضهم»[2].

وقال في ص١٦٤: ثم إن أهل أنطاكية نقضوا وغدروا، فوجه إليهم أبو عبيدة من فتحها ثانية، وولاها بعد فتحها حبيب بن مسلمة الفهري، فغزا الجرجومة فلم يقاتله أهلها، ولكنهم بدروا بطلب الأمان والصلح، فصالحوه على أن يكونوا أعوانًا للمسلمين وعيونا ومسالح في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية، وأن ينفلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حربًا في مغازيهم،

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٦. تحقيق].
(٢) [فتوح البلدان ص١٥٨. تحقيق].

ودخل من كان في مدينتهم من تاجر وأجير وتابع من الأنباط وغيرهم وأهل القرى في هذا الصلح فسُمُّوا الرواديف؛ لأنهم تلوهم وليسوا منهم، ويقال: إنهم جاءوا بهم إلى عسكر المسلمين، وهم أرداف لهم، فسموا رواديف، فكان الجراجمة يستقيمون للولاة مرة ويعوجون أخرى، فيكاتبون الروم ويمالئونهم، فلما كانت أيام ابن الزبير وموت مروان بن الحكم وطلب عبد الله الخلافة بعده لتوليته إياه عهده واستعداده للشخوص إلى العراق لمحاربة المصعب بن الزبير، خرجت خيل للروم إلى جبل اللكام وعليها قائد من قوادهم، ثم صارت إلى لبنان، وقد ضمت إليها جماعة كثيرة من الجراجمة وأنباط وعبيد أباق من عبيد المسلمين، فاضطر عبد الملك إلى أن صالحهم على ألف دينار في كل جمعة، وصالح طاغية الروم على مال يؤديه إليه. لشغله عن محاربته وتخوفه أن يخرج إلى الشام فيغلب عليه، واقتدى في صلحه معاوية حين شغل بحرب العراق، فإنه صالحهم على أن يؤدي إليهم مالا وارتهن منهم رهناء وضعهم ببعلبك، ولما كانت سنة تسع وثمانين اجتمع الجراجمة إلى مدينتهم وأتاهم قوم من الروم من قبل الإسكندرونة وروسس فوجه الوليد بن عبد الملك إليهم مسلمة بن عبد الملك فأناخ عليهم في خلق من الخلق، فافتتحها على أن ينزلوا بحيث أحبوا من الشام، ويجري على كل امرئ منهم ثمانية دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت، وهو مدان من قمح، وقسطان من زيت، وعلى ألا يكرهوا ولا أحد من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية، وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية، وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة، وعلى أن يؤخذ من تجاراتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين.

ويؤخذ من هذه العهود أن المسلمين كانوا يبالغون أحيانًا في تسامحهم مع غيرهم حتى يجعلوا لهم جميع مزايا المسلمين من حماية وترك للجزية، وإعطائهم من الأنفال إذا اشتركوا في القتال كما يتجلى ذلك من صور الصلح التي سقناها، وقد تكلمنا في الذمة باعتبارها ركنًا وطيدًا من أركان العلاقات السلمية

بين المسلمين وغيرهم من الأمم، وثمت كلام يتبع الكلام في الذمة كالجزية وما إليها سيأتي له محل يُذكر فيه، وإنما يحسن هنا أن نلم إلمامة بالقاعدة العامة في شأن الذميين، وتلك أن حكم الإسلام معاملة أهل البلاد المفتوحة من اليهود والنصارى والصابئين والمجوس وغيرهم معاملة خاصة، فيبقون جميعًا في دار الإسلام آمنين على أنفسهم وأهلهم ودينهم ما داموا قائمين بالعهود التي عاهدوا عليها، وفي مقدمتها أداء الجزية، وتؤخذ الجزية عند أبي حنيفة من الجميع ما عدا مشركي العرب والمرتدين، لما روى الزهري أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صالح عَبَدَةَ الأوثان إلا من كان من العرب[1]. وعند الشافعي تؤخذ من أهل الكتاب فقط، واحتج بالآية الكريمة ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ ﴾ [التوبة: ٢٩] قال الشافعي: مفهوم هذه الآية يقتضي تخصيص الجزية بأهل الكتاب، ويؤيده أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يكن يأخذ الجزية من المجوس، وكان القياس أن يخرج المجوس من حكم الجزية عندهم، ولكنهم ألحقوا المجوس بأهل الكتاب لما روي أن عبد الرحمن بن عوف شهد عند عمر بأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أخذها من مجوس هجر، وقال: "**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**"؛ وذلك لأن لهم شبهة كتاب، فألحقوا بالكتابيين[2]. وعند مالك رحمه الله تعالى تؤخذ الجزية من كل كافر إلا المرتد[3]، وفي هذه الآراء الواسعة السمحة متسع لمعاملة الناس جميعا إلا المرتدين على أساس من السلم متين، وإلى هنا انتهى الكلام في الذمة ويتبع ذلك بحث المعاهدات في الإسلام، لما أنها أساس للعلاقات المدنية بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم أيضا.

---

(١) [بدائع الصنائع ٧/ ١١١. تحقيق].
(٢) [الأم ٤/ ٢٥٤- ٢٥٥. تحقيق].
(٣) [الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٤٧٩. تحقيق].

المعاهدات

إذا كان الناس قد أجمعوا على تعظيم المعاهدات واحترام الوفاء بالعهود والمواثيق، فإن للإسلام في ذلك القِدْح المُعَلَّى، بما ورد في القرآن من الآيات الجمة والسنة من الأحاديث الكثيرة في الحث على الوفاء بالعهود وعدم الغدر، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، وقال جل شأنه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢]، وقال سبحانه: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

وقال جل شأنه: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [النساء: ٩٠]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]. وإذا ألقيت نظرة على الآيتين الأخيرتين وجدت الأولى منهما تنص فيما هو متبادر منها على وجوب احترام الأرض التي في حوزة قوم عقدوا ميثاقًا مع المسلمين، وأنها تحمي الواصل إليها، والثانية تجعل حق الميثاق فوق كل حق وتمنع نصر المستغيثين ولو كانوا إخوانا في الدين على أهل الميثاق، والمعاهدات عند الفقهاء أمان يشمل جماعات وقبائل وشعوبًا، وهي -في المذهب القائل إن الحرب أصل العلاقة بين المسلمين وسواهم- تخالف الأوامر بالانصراف إلى الجهاد، فلا يمكن أن تعقد إلا بحكم الضرورة وسواء أكانت ألفاظًا مكتوبة، أو غير مكتوبة لها شروط، أو مجردة من الشروط، لا تعدو حالة الأمان الذي يصحبه النقض متى عادت القوة للمسلمين، ولا يشترط إلا أن تُراعى قواعدُ النبذ المعروفة.

وإذا وادع المسلمون قومًا من المشركين فلا يحل لهم أن يأخذوا شيئًا من أموالهم إلا بطيب أنفسهم للعهد الذي جرى بيننا وبينهم، فإن ذلك العهد في حرمة التعرض للأموال والنفوس بمنزلة الإسلام، فكما لا يحل شيء من أموال المسلمين إلا بطيب أنفسهم، فكذلك لا يحل شيء من أموال المعاهدين، وهذا لأن في الأخذ بغير طيب أنفسهم معنى الغدر وترك الوفاء بالعهد، وكان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: «**المسلمون عند شروطهم**»[1]. وإذا وادع المسلمون قومًا سنين معلومة فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتابًا، وقد أمر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأن تكتب نسختان من صلح الحديبية، فصار هذا أصلا في الباب، ولأن كل واحد من الفريقين محتاج إلى نسخة حتى إذا نازعه الفريق الآخر في شرط رجع إليها، وقد اختار محمد بن الحسن أن يقال: هذا ما توادع عليه الخليفة فلان ومن معه من أهل مملكته ويبدأ بذكر التاريخ[2]. وذلك يذكرنا بما هو متبع في المعاهدات الدولية الآن، فقد نص علماء القانون الدولي على أن المعاهدات تدون، وإذا تم تدوينها أمضاها المفوضون ووقعوها بالأختام، والتوقيع يكون بترتيب الحروف الأولى الهجائية لأسماء الدول باللغة الفرنسية، وبهذا ينتهي عمل المفوضين.

وإذا لم تدعُ إلى المعاهدة ضرورة لم يجز عقدها في مذهب جمهور الفقهاء القائلين: إن أصل العلاقة الحرب، ولكن يجوز للإمام أن يوادع المشركين أربعة أشهر فما دونه، ولا يزيد عليها لقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]. هكذا ذكر الماوردي في الأحكام السلطانية[3].

وإذا كانت هناك ضرورة للمعاهدة أبرمها إمام المسلمين مع الأعداء، ولا يقتصر الحكم على المدة المروية في صلح الحديبية عند الحنفية لتعدي المعنى إلى ما زاد عليها مما قد يكون فيه مصلحة للمسلمين.

---

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ٩٢، باب أجر السمسرة. تحقيق].
(٢) [شرح السير الكبير ص١٧٨١. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية ص٩٠، ٩١. تحقيق].

ويشـرط الماوردي في كتاب الأحكام السـلطانية الذي ألفه في مذهب الإمام الشافعي عليه رضوان الله ألا يجاوز أكثرها عشر سنين، فإن هادنهم أكثر من ذلك بطلت الهدنة، وذلك استنادًا إلى المدة المروية في صلح الحديبية[1].

وإذا رأى الإمام الحريص على سلامة المسلمين ودفع الأخطار التي تهددهم ضـرورة المعاهـدة على سـلم دائم لـم يجز له ذلك عنـد الفقهـاء؛ لأن هذا إلغاء لفريضـة الجهاد وكل معاهدة يعاقد عليها يسـتطيع نقضهـا إذا راعى قواعد النبذ، وهـذا قريب مما يقرره علماء القانون الدولي من أن تقييد سـيادة الدولة بمعاهدة دائمة تجعل الاستقلال غير تام، وإليك ما قاله بعض المؤلفين في هذا الموضوع:

إذا كانـت سـيادة الدولـة مقيـدة فإنها لا تكـون مسـتقلة اسـتقلالا تاما ولو كانت توصف في الوثائق السياسـية بأنها مسـتقلة؛ لأن قيد السـيادة الخارجية قيد للاسـتقلال، فإذا قيـدت معاهدة دائمة حـق دولة في عقد المعاهـدات مع الدول الأخرى بضرورة مصادقة دولة أجنبية كانت سيادتها الخارجية ناقصة واستقلالها غير تام.

ومن سياسة المسلمين أن يحتفظوا بعزتهم في معاهداتهم، ومن التطبيق على ذلك ما يقوله الفقهاء:

وإذا حاصر العدو المسلمين فأبى موادعتهم إلا أن يؤدوا إليهم شيئا معلوما كل سـنة، فلا ينبغي للإمام أن يجيبهم إلى ذلك لما فيه من الدنية والمذلة إلا عند تحقـق الضرورة، وهـو أن يخاف المسـلمون الهلاك على أنفسـهم، وقد جاء في الحديث: «**اجعل مالك دون نفسـك ونفسـك دون دينك**»[2]. فإذا رأى الإمام أن في ذلك خيرًا لهم فحينئذ لا بأس أن يفعله لما روي في غزوة الخندق أن الرسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعـث إلـى عيينة بن حصن وطلـب منه أن يرجع ومـن معه على أن يعطيـه كل سـنة ثلث ثمار المدينـة، فأبى إلا النصـف، فلما حضر رسـله ليكتبوا

(١) [الأحكام السلطانية ص٩٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٣/ ١٨١ رقم ١٥٢٥. تحقيق].

الصلح بين يدي رسـول الله ﷺ قام سـيدا الأنصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رضي الله عنهما وقالا: يا رسول الله إن كان هذا عن وحي فامض لما أمرت به، وإن كان رأيـا رأيتـه فقد كنا وهـم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهـم دين، فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراء أو قرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهـم الدنية، لا نعطيهم إلا السـيف. فقال رسـول الله ﷺ: **إني رأيت العرب رمتكم عن قـوس واحدة فأحببت أن أصرفهم عنكم، فإذا أبيتم ذلك فأنتم وأولئك، اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف**. فقد مال رسول الله إلى الصلح في الابتداء لما أحس الضعف بالمسلمين وحين رأى القوة فيهم امتنع من ذلك، وكان يعطي المؤلفة قلوبهم من الصدقة لدفع الضرر عن المسلمين فدل على أنه لا بأس بذلك عند خوف الضرر، فإنهم لو ظهروا على المسـلمين أخذوا جميع الأموال وسـبوا الذراري، فدفع بعض المال ليسـلم المسـلمون في ذراريهم وسائر أموالهم أهون وأنفع[1].

ومتى تمت المعاهدة فلا تنقض بجنايات بعض الأفراد من الدولة المعاهدة، قـال صاحـب السـير الكبيـر: إذا وادع إمـام المسـلمين أهل دار الحـرب فخرج رجـل من أهـل تلك الدار فقطع الطريق في دار الإسـلام، وأخاف السـبيل فأخذه المسـلمون فليس هـذا نقضا منه للعهـد؛ لأن أهل تلك الدار في أمان المسـلمين بتلك الموادعة... وكذلك العدد منهم إذا فعلوا ذلك ولم يكونوا أهل منعة؛ لأنهم في هـذا سـواء وإن فعلوا ذلـك وكانوا من أهل منعـة علانية في دار الإسـلام بغير أمـر من ملكهم وأهل مملكته، فهؤلاء ناقضون للعهد. وأما الملك وأهل مملكته فهـم علـى موادعتهـم ولا يؤخذون بذنب غيرهـم وإن خرجوا بـإذن ملكهم فقد نقضوا جميعًا العهد، وأهل المملكة تتبع الملك في الموادعة والمقاتلة لانقيادهم لـه ورضاهـم بمـا يأمرهـم، وإن كانـت الجماعة التـي خرجت للقتـال خرجت

(١) انظر المبسوط ج١٠/ ٨٧. [أخرجه الطبراني ٦/ ٢٨ رقم ٥٤٠٩. تحقيق].

بعلم ملكهم فلم ينههم ولم يأمرهم، فهذا وما قبله سواء، وكان الواجب بحكم الموادعة أن يمنعهم إذا قدر على ذلك، وأن يخبر المسلمين بأمرهم إن لم يقدر، فإذا ترك ما هو مستحق عليه بحكم الموادعة كان ذلك بمنزلة أمره إياهم بالقتال، ولو تغير دار بعض الموادعين بالأسر، أو بالتحاقهم بدار أخرى وخروجهم على أهل دارهم لم يبق لهم عهد؛ لأنهم صاروا من أهل الدار التي اتخذوها وتركوا دار العهد[1].

قال في السير تطبيقا على ذلك:

«ولو أن قوما من موادعينا أسرهم أهل دار أخرى فأدخلوهم دارهم، أو خرجوا هم على أهل دارهم وحاربوهم والتحقوا بأهل دار أخرى، ثم ظهر المسلمون على أهل تلك الدار كانوا فيئًا للمسلمين؛ لأنهم صاروا من أهل الدار الأخرى حين التحقوا بهم منابذين لأهل دارهم محاربين لهم، ولا ينبغي أن يبقى بيننا وبينهم حكم الموادعة؛ لأن ذلك كان ثابتًا لهم باعتبار دارهم، وكذلك الأسرى فقد صاروا مقهورين في يد أهل الدار الأخرى.

ولو أن أهل الموادعة غلبوا على أهل الدار الأخرى فليس للمسلمين أن يعرضوا لهم، وإن كان الذين لا موادعة بيننا وبينهم هم الذين غلبوا على بلاد الموادعين فلا بأس للمسلمين أن يغيروا على الدارين جميعا لما بيَّنَّا أن الموادعين في حكم الدار مع القاهرين، والمعتبر في حكم الدار هو السلطان وظهور الحكم، فإن كان الحكم حكم الموادعين بظهورهم على الدار الأخرى كانت الدار دار موادعة، وإن كان الحكم حكم غير الموادعين، أو سلطان آخر في الدار الأخرى ليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة، ورتبة الموادعة متأخرة عن عقد الجزية؛ لأن في الجزية ما يدل على ضعف المعقود له، وفي الموادعة ما يدل على قوته، وهي في الشرع صلح يقع بين زعيمين في زمن معلوم بشروط مخصوصة،

(١) [شرح السير الكبير ص١٦٩٥ وما بعدها. تحقيق].

ومن هذه الشـروط أن يتولى الصلح الإمام الأعظـم أو نائبه إذا كان المعقود عليه إقليمًا كالهند والروم ونحوهما، أو مهادنة الكفار مطلقًا. أما إذا كان المعقود عليه بعـض القرى والأطراف فلآحاد الولاة المجاورين لهم عقد الصلح معهم، ومنها أن يكون في ذلك مصلحة للمسـلمين بأن يكون فيهم ضعف، أو في مالهم قلة، أو كان إسلام المعاقدين متوقعًا بسبب اختلاطهم بالمسلمين، أو كان قبولهم الجزية متوقعًا من غير قتال وإنفاق مال. ومنها ألا يكون في العقد شـرط يأباه الإسلام إلا مـا قضت بـه الضرورة، والأصل في ذلك قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**كل شـرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل**))(1).

وتأمل هذه الفقرة السابقة فلعلك تجد لها شبها بما قرره علماء القانون الدولي إذ يقولـون: إن المعاهـدات التي لا تتفق مع الدسـتور تعتبر باطلـة؛ لأن القواعد المقررة في الدسـتور لعقـد المعاهدات تؤثر في حقوق الـدول الأجنبية المتعاقدة مع الدولة، وبناء على ذلـك لو أن دولـة من الـدول تولت عقد معاهـدة مع دولة أخرى، وورد في المعاهدة شروط تتنافى مع دستورها، أو كانت المعاهدة جميعها تتنافى مع الدسـتور كانت الشـروط باطلـة أو المعاهدة جميعهـا؛ وذلك يماثل ما قلنـا آنفا من أن فقهاء المسـلمين يرون أن الشـروط التي تشـتمل عليها المعاهدة إذا كان الإسلام يأباها كانت باطلة إذ دستور المسلمين هو الإسلام، أو هو كتاب الله الذي ينص عليه الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث السابق ((**كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل**)). وكان المسـلمون وسواهم في الأيام الخالية يحلفون الأيمان لتثبيت العهود ويأخذون الرهائن.

وقد كره صاحب السـير أن يعطي المسـلمون رهائن بدون تحقق الضرورة؛ لأن المشـركين لا يُؤمَنون على رجال المسـلمين وإن كان يعطون رهنا مثل ذلك من رجالهم إذ ليس ثمة ما يمنع المشـركين من الغدر بالمسـلمين. أما المسلمون

(1) [شرح السير الكبير ص١٧٠٠ وما بعدها. تحقيق].

فدينهم يأمرهم بعدم الغدر حتى ولو نقض الأعداء العهد قد سنوا لذلك نظامًا، فقال فقهاؤهم: لا يجوز للمسلمين أن يقتلوا ما في أيديهم من الرهائن إذا نقض أصحابهم العهد[1].

وقد قلنا لك فيما سبق: إن الروم نقضوا عهدهم في زمن معاوية وفي يده رهائن، فامتنع المسلمون جميعًا من قتلهم وخلوا سبيلهم وقالوا: وفاء بغدر خير من غدر بغدر. وقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**أدِّ الأمانة لمن ائتمنك ولا تخن من خانك**))[2]. فإذا لم يجز قتل الرهائن لم يجز إطلاقهم ما لم نحاربهم، فإذا حاربناهم وجب إطلاق رهائنهم، ثم ينظر فيهم فإن كانوا رجالا وجب إبلاغهم مأمنهم وإن كانوا ذراري نساءً وأطفالًا وجب إيصالهم إلى أهاليهم؛ لأنهم أتباع لا ينفردون بأنفسهم[3]. ومن أول الأعمال التي عملها عَلَيْهِ السَّلَامُ أن كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار وَادَعَ فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، وقد جاء فيه: ((**وأن من اتبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم**)). وفيه: ((**وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته**))[4]. وهكذا قال عن غير يهود بني عوف وفيه: ((**وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وأنه لا تُجاوَز حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يُخاف فساده فإن مردَّه إلى الله** عَزَّوَجَلَّ **وإلى محمد رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرِّه، وأنه لا**

(١) [شرح السير الكبير ص١٧٥٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٣٩٤ رقم ٣٥٣٤، والترمذي ٣/ ٥٥٦ رقم ١٢٦٤، وأحمد ٢٤/ ١٥٠ رقم ١٥٤٢٤، والطبراني ٨/ ١٢٧ رقم ٧٥٨٠. تحقيق].
(٣) انظر الماوردي ص٤٩.
(٤) [أخرجه ابن زنجويه في الأموال ٢/ ٤٦٦ رقم ٧٥٠. تحقيق].

تُجَـارُ قريشٌ ولا مَـن نصرها، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه»[(١)]. وجرى صلح الحديبية في السنة السادسـة للهجرة، وكان النبي ﷺ وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ خرجوا يريدون دخول مكة معتمرين ولا يريدون حربًا، فساروا حتى إذا كانوا بالثنية التي يُهبـط منها على قريـش جاءهم بُديل بن ورقاء الخزاعـي في نفر من قومه خزاعة، وكانت خزاعة عيبة نصح رسـول الله ﷺ مسـلمها ومشركها لا يخفون عنه شيئًا كان بمكة، وقد جاءوا يسألونه عن سبب مجيئه فأجابهم أنه لم يأتِ يريد حربًـا، وإنمـا جاء زائـرًا للبيت معظمًا لـه، فرجعوا إلى قريـش وأعلموهم بذلك فاتهمهـم قريـش وجبهوهـم وقالوا: وإن كان جـاء لا يريد قتالا فـوالله لا يدخلها علينـا عنوة أبدًا، ولا تتحدث بذلك عنا العرب، ثم بعثوا إليه رسـولا آخر من بني عامر فأخبره ﷺ بمثل ما أخبر به بُديلا، ثم بعثوا إليه الحليس بن علقمة الكناني سـيد الأحابيش، فلما رآه ﷺ قال: هذا من قوم يتألهون، فابعثوا الهـدي في وجهه حتى يراه، فلما رأى الهدي يسـيل عليـه من عرض الوادي رجع إلى قريش ولم يصل إلى رسول الله ﷺ إعظامًا لما رأى، فقال لهم ذلك فقالـوا: اجلس فإنما أنت أعرابي لا علم لك، فغضب الحليس عند ذلك وقال: يا معشـر قريش مـا على هذا حالفناكم، أَيُصَدُّ عن البيت مـن جاء معظمًا له، والذي نفـس الحليس بيده لَتُخَلُّنَّ بيـن محمد وبين ما جاء له، أو لأنفرن بالأحابيش نفرة رجل واحد. فقالوا له: كف عنا يا حليس حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به، ثم بعثوا له عروة بن مسـعود الثقفي فخرج حتى جاءه، وقال له: يا محمد أجمعت أوباش النـاس، ثم جئت بهـم إلى بيضتك لتفضها بهم؟ إنها قريش قد خرجت معها العوذ المطافيـل قد لبسـوا جلود النمور يعاهدون الله لا تدخلهـا عليهم عنوة أبدًا، وايم الله لـكأني بهؤلاء قد انكشـفوا عنك. ولمـا كانت هذه الكلمة شـديدةً لا يحتملها المسـلمون نال منه أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم كلمـه ﷺ بما كلم به أصحابه،

---

(١) انظر تاريخ الأمم الإسلامية للخضري.

وأخبره أنه لم يأتِ يريد حربًا، وقد هال عروةَ ما رآه من شدة احترام المسلمين لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومحبتهم، فرجع إلى قريش وقال: يا معشر قريش قد جئت كسرى في ملكه وقيصر في ملكه والنجاشي في ملكه وإني والله ما رأيت ملكًا قط مثل محمد في أصحابه، ولقد رأيت قومًا لا يسلمونه لشيء أبدا فَرُوا رأيكم.

بعثت قريش بعد ذلك سهيل بن عمرو العامري وقالوا له: ايت محمدًا فصالحه ولا يكن في صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا، فوالله لا تتحدث العرب عنا أنه دخلها عنوة أبدا، فأتاه سهيل بن عمرو، فلما رآه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل، فجاء سهيل وتكلم مع الرسول في أمر الصلح واتفقا على قواعده وهي:

(١) أن الرسول يرجع من عامه فلا يدخل مكة، وإذا كان العام القابل دخلها المسلمون فأقاموا بها ثلاثًا معهم سلاح الراكب، السيوف في القرب بعد أن تخرج منها قريش.

(٢) وضع الحرب بين الفريقين عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف معظمهم عن بعض.

(٣) من أتى محمدا من قريش رده عليهم ومن جاء قريشًا ممن مع محمد لم يردوه عليه.

(٤) من أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه، ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

ثم دعا عليًّا ليكتب الكتاب بذلك فأملى عليه: بسم الله الرحمن الرحيم. فقال سهيل: اكتب باسمك اللهم. فأقره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بذلك، ثم أملى: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله. فقال سهيل: لو شهدت أنك رسول الله ما قاتلتك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اكتب، هذا ما صالح عليه

محمد بن عبد الله سـهيل بـن عمرو. ولما كتبت هذا الصحيفـة دخلت خزاعة في عهد رسول الله ﷺ ودخلت بنو بكر في عهد قريش.

وبينا الكتاب يُكتب إذ جاء أبو جندل بن سـهيل بن عمرو يرسـف في قيوده، قـد انفلت إلى المسـلمين، فلما رأى سـهيل ابنه قـام إليه وأخذ بتلابيبـه وقال: يا محمـد، قـد لَجَّـتِ[1] القضيـة بيني وبينك قبـل أن يأتيـك هذا. قـال: صدقت. وأبو جندل ينادي: يا معشر المسلمين أَأُرَدُّ إلى المشركين يفتنونني في ديني؟! ولم تكـن هناك حيلة إلا أن يُردَّ أبو جندل عمـلا بوثيقة الصلح وعملا بالآية الكريمة: ﴿ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ﴾ [الأنفال: ٧٢].

كانت نفوس بعض المسلمين بعد نهاية هذا الصلح غاضبة لما رأوه من هذه الشروط التي رضيها ﷺ، وظن بعضهم أنها لا تليق بالمسلمين حتى إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: يا رسـول الله ألسـتَ برسول الله؟ قال: بلى. قال: أولسـنا بالمسلمين؟ قال: بلى. قال: أوليسـوا بالمشركين؟ قال: بلى. قال: فَعَلَامَ نعطي الدنية في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسـوله لن أخالف أمره ولن يضيعني، ثم نزلت بعد ذلك سورة الفتح التي سَمَّت في أولها هذه الحادثة فتحًا مبينًا.

ولما دخل المسـلمون مكة من عام قابل على نحو ما اشـترطوه قالت قريش لعلـي كـرم الله وجهه: هذا آخـر يوم من شـروط صاحبك، فمـره فليخرج. فقال الرسول: نعم. فخرج وأراد أن يؤدب لقريش مأدبة فلم يجيبوا إليها.

وبقيت الهدنة بين الفريقين إلى أن وقعت حرب بين خزاعة وبني بكر فأمدت قريش بني بكر بسـلاح وطعام، وظللت عليهم حتى ظهروا على بني كعب وقتلوا منهـم، وكان ذلـك نقضًا للعهد، وحاول أبو سـفيان أن يحيد الحلف ويصلح بين الناس، فلم يُجِبِ النبي ﷺ غضبًا لخزاعة، ثم سار إلى مكة وفتحها.

(١) [لجت القضية أي وجبت. ينظر: النهاية لابن الأثير ٤/ ٢٣٣. تحقيق].

هـذه خلاصة صلح الحديبيـة نقلناها لك من كتب السـيرة لما أنها تعتبر من أظهر الأصول الإسلامية التي ينبني عليها المسالمة بين المسلمين وسواهم، وقد ألمحنا فيما سـبق إلى مزايا هذا الصلح، وإنا نعيد ذكرها هنا بشيء من الإسهاب، فقد يستنبط الفكر منه قواعد بسبيل فيما نحن فيه.

نقل النـووي عن العلماء أن المصلحة المترتبة على هذا الصلح هي ما ظهر مـن ثمراته الباهـرة وفوائده المتظاهـرة التي عَلِمَهَـا النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخفيت عليهـم، فحمله ذلك على موافقتهم، وذلك أنهم قبل الصلح لم يكونوا يختلطون بالمسـلمين ولا يظهر عندهم أحوال النبـي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما هي، ولا يجتمعون بمـن يعلمهم بها مفصلـة، فلما حصل الصلـح اختلطوا بالمسـلمين وجاءوا إلى المدينـة وجاء المسـلمون إلـى مكة، وخلـوا بأهلهم وأصدقائهـم وغيرهم ممن يسـتنصحونهم ويسـمعون منهم أحـوال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومعجزاتـه الظاهرة، وأعلام نبوته المتظاهرة وحسن سيرته وجميل طريقته، وعاينوا بأنفسهم كثيرًا من ذلـك؛ فمالت أنفسـهم إلـى الإيمان حتى بـادر خلق منهم إلى الإسـلام قبل فتح مكـة، فأسـلموا فيما بين صلح الحديبيـة وفتح مكة كخالد بـن الوليد وعمرو بن العاص وغيرهما، وازداد الذين لم يسـلموا مَيلًا إلى الإسلام، فلما كان يوم الفتح أسلموا كلهم لما قد تمهد لهم من هذا الميل[1].

وقد أضاف بعضهم إلى مزايا هذا الصلح مزايا أخرى خفيت عن الصحابة، ولـم تخفَ على الرسـول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد اعترف للمسـلمين في هذه المعاهدة بأنهم قوة مسـتقلة نظيـر قريش، وهيأت الهدنة للمسـلمين فرصة لنشـر دينهم في جزيرة العرب بلا معارضة، ثم إن النبي كان واثقًا من إخلاص أصحابه وحبهم له وشـدة تمسكهم بالعقيدة الإسلامية، فلا يخشى أن ينضموا إلى قريش، بينما كان يتوقع إسـلام بعض القبائل، وفوق ذلك فقد سـمح له بزيارة مكة لتأدية الفريضة

(١) [شرح النووي على مسلم ١٢/ ١٤٠. تحقيق].

الدينية مع المسلمين في العام القابل والإقامة بها مدة ثلاثة أيام من غير أن يتعرضوا له بسوء، وبسبب ما جاء في هذه المعاهدة من المزايا ازداد عدد المسلمين زيادة عظيمة، فبعد أن كان عدد الجيش في الحديبية (١٤٠٠) بلغ عدده عند فتح مكة بعد عامين (١٠٠٠٠). وفي دائرة المعارف الإسلامية «أن محمدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاز في صلح الحديبية على قريش فوزا سياسيًّا باهرًا»[(١)].

ومن هذا العهد يُرى أن الإسلام في معاهداته لا يضيق عما يتبعه ساسة العالم اليوم في عهودهم، وأن الدولة الإسلامية إذا شاءت أن تعين من يتكلم باسمها في مفاوضات مع أعدائها، فليس على من تعينهم جناح إذا بحثوا مصلحة الدولة من شتى نواحيها، ثم أمضوا عهدهم على نحو ما فعل سيد المشترعين رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنك إذ تابعت النظر في هذا الكتاب استنبطت منه كثيرًا من القواعد، عرضنا لها في دراستنا هذه مواضع مختلفة كلما عرضت مناسبة.

وقد جرت مفاوضات في هذه الهدنة تدل على مقدار ما كان عند هؤلاء القوم من شدة الحذر إذا أرادوا أن يعقدوا عهدًا سياسيًّا، فقد اتخذوا مثل ساسة اليوم أساليب التأجيل والأخذ والرد، وعملوا على أن يجتنبوا في العقد كل ما من شأنه أن يخلق سابقة، أو أن يكون حجة تفضيل الفريق على فريق، وقد تسامح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرًا في وضع صيغة العهد، ولكنه كان في الحقيقة السياسي الحكيم، وكان في هذا التسامح وإبرام العهد مصداق قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني**)). فقد رأيت من ثمراته ما شرحنا لك.

ومن هذه الدقة التي رويت في كتابة هذا الصلح أخذ الفقهاء أن الاحتياط مطلوب في عقد المعاهدات، قال صاحب السير الكبير: «ثم المقصود به التوثق والاحتياط، فينبغي أن يُكتب على أحوط الوجوه ويُتحرَّز فيه من طعن كل طاعن، إليه وقعت الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ

---

(١) انظر كتاب محمد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمحمد رضا.

﴿ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ومعلوم أن ما علَّمه الله يكون صوابًا مجمعا عليه، فينبغي أن يكتب على وجه لا يكون لأحد فيه طعن»[١]. ويتصل بهذا الموضوع علاقة المسلمين السياسية مع غيرهم، وهذه العلاقة تتمثل في الكتب التي أرسلها الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى ملوك زمانه، فإنه بعد أن فرغ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أمر الحديبية أخذ يعمل كما يعمل الملوك والرؤساء حين اعتلائهم العروش بإعلام الملوك الآخرين بما حدث في الحجاز؛ وذلك بدعوتهم إلى الإسلام، واختار من أصحابه رسلا يحملون كتبًا موضوعًا عليها خاتمه، وتكاد تكون هذه الكتب بنص واحد والاختلاف يسير، وقد بدأ بإرسال كتاب إلى قيصر وحمله دحية بن خليفة الكلبي، وكان هرقل حينئذ قد كشفت عنه جنود فارس، فمشى من حمص إلى إيلياء وفاء لنذر قد نذره أنه إذا ظهر على الفرس زار القدس حاجًّا ماشيًا على قدميه، وفي أثناء سفره سَلَّم إليه حاكم بُصْرى كتاب النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا نص الكتاب:

«بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى هرقل عظيم الروم، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فعليك إثم الأريسيين ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤]»[٢].

وبعث النبي حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس عظيم مصر بكتاب لا يخرج في معناه عن المتقدم، فأحسن تلقي الكتاب وأجاب عليه وبعث إلى النبي هدايا فيها مارية القبطية أم إبراهيم[٣].

---

(١) [شرح السير الكبير ص١٧٨١. تحقيق].
(٢) [دلائل النبوة ٤/ ٣٧٩. تحقيق].
(٣) [دلائل النبوة ٤/ ٣٩٥. تحقيق].

وأرسل عبد الله بن حذافة إلى كسرى ومعه كتاب فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتَّبَعَ الهدى وآمَنَ بالله ورسوله وشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيًّا، أسلم تسلم فإن أبيت فإنما عليك إثم المجوس»[1].

وبعث الرسول عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي بكتاب يدعوه فيه إلى الإسلام، ويطلب منه أن يرسل جعفر بن أبي طالب ومن معه من مهاجري الحبشة، فأحسن النجاشي استقبال الكتاب وفعل ما طلب منه حتى قال بعضهم: إنه أجاب داعي الله وأسلم[2].

وبعث عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ شجاع بن وهب من بني أسد بن خزيمة إلى المنذر بن أبي شمر الغساني في الشام وكتب إليه: «سلام على من اتبع الهدى وآمن بي، إني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك». ولما وصله الكتاب قال: من ينزع مني ملكي؟! أنا سائر إليه[3].

هذا ما جرى في زمن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما يشبه المراسلات السياسية، وهي في جملتها تدل على سياسته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع الملوك يدعوهم إلى عقيدة دعوة سهلة غير ملتوية، كما أنه يرى أن لها طريقة خاصة تفترق عن دعوة الساسة فإن مراسلاته صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مراسلات تمتزج فيها السياسة بالدين، وقد ارتاب بعض المؤرخين الغربيين في صحة هذه الكتب، وبخاصة ما أرسل منها إلى قيصر وكسرى والنجاشي، والمؤرخون الغربيون في هذا الارتياب يجرون على طريقتهم من التشكيك الذي لا مبرر له في كثير من الآثار الإسلامية.

أما نحن فلا نرى مسوغًا لهذا الارتياب، فإن الكتاب الذي أرسل إلى المقوقس لا يزال محفوظًا في مصر، والكتب الأخرى تكاد تكون بمعناه، وكان

(١) [تاريخ الطبري ٢/ ٦٥٤. تحقيق].
(٢) [دلائل النبوة ٢/ ٣٠٩. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٢/ ٦٥٢. تحقيق].

بين هؤلاء الملوك وجزيرة العرب صلات دائمة، فالدواعي إلى إرسال الكتب إليهم قائمة وليس ثمة سبب يمنع إرسالها، ومما يدلك على أن مراسلات الرسول إلى هؤلاء الملوك يمتزج فيها الدين بالسياسة أن أكثر هذه الكتب تدعو إلى الإسلام للنجاة من الإثم، والكتابان اللذان أرسلهما إلى قيصر والمقوقس يحتويان رأيه في أهل الكتاب وما بينهم وبين المسلمين من خلاف ديني، فدعاهم جميعا إلى حكمة سواء يمكن أن يتفق عليها جميع أصحاب الكتب المنزلة، ولما اشتد كاهل المسلمين واتسع سلطانهم في زمن الخلفاء الراشدين كانت الحروب لدفع العدوان كما قلنا أساس الصلات بينهم وبين غيرهم، ولكن مع ذلك جرت مكاتبات بين عمر وهرقل، وكانت تتردد بينهما الرسل حتى إن زوج عمر بن الخطاب بعثت إلى امرأة من بيت الملك في الروم بهدية من ألطاف المدينة، فجمعت هذه نساءها وقالت: هذه هدية امرأة ملك العرب وبنت نبيهم، وكاتبتها وكافأتها، وأهدت لها فيما أهدت عقدًا فاخرًا. وفي رواية الطبري: أن ملك الروم ترك الغزو وكاتب عمر وقاربه وسأله عن كلمة يجتمع فيها العلم كله. فكتب إليه: أحب للناس ما تحب لنفسك واكره لهم ما تكره تجتمع لك الحكمة كلها، واعتبر بالناس بما يليك تجتمع لك المعرفة كلها[1].

وعلى هذا النسق اتصلت المكاتبات السياسية بين خلفاء المسلمين والملوك، ولكنها على كل حال لا تشرح العلاقات السياسية في ذلك العهد شرحًا يطفئ غليلا، بل تكشف عن علاقات ضيقة بالإضافة إلى ما وصلت إليه علاقات الدول السياسية في الوقت الحاضر، ولكنها على أي حال أصل لهذه العلاقات الواسعة، فليس ما يمنع من اتخاذها أساسًا لمثل علاقات الدول في شكلها الحديث، ومما عثرنا عليه من الرسائل التي قد تعتبر رسائل سياسية بعد صدر الإسلام ودولة بني أمية رسالة كتبها محمد بن الليث للرشيد إلى قسطنطين ملك

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ٢٥٩ - ٢٦٠. تحقيق].

الـروم، وقد أقرهـا ابن طيفور في كتـاب المنظوم والمنثور[1]، وإنـا نورد لك هذه الرسـالة وما بعدها لتعلـم أن الروح الديني كان له الغلب على الروح السياسـي، كما كان الأمر كذلك في كل كتب الرسول التي ذكرناها، وهذه الرسالة طويلة جدا وصف فيها الكاتب الدين الإسـلامي، وقارن بينه وبين الدين المسـيحي بتفصيل وافٍ، ثـم قـال: وإن أميـر المؤمنين قد أحـب أن ينصح لك في أولـى داريك بك، وأهـم شـأنيك لك، فدعاك إلى الإسـلام وأمـرك بالإيمان الذي بـه تدخل الجنة وتنجـو من النار، فإن قبلت فحظك أصبت ونفسـك أحرزت، لك ما للمسـلمين وعليـك مـا عليهم، وإن رددت نصيحـة أمير المؤمنين فما فيـه الحظ في آخرتك، فـإن أمير المؤمنين ينصح لك فيما فيه الصلاح في عاجلتك من الجزية التي يبيض الله بها دماءكم، ويحرم بها سـباءكم، ويجعلها قوامًا لمعاشكم وصلاحًا لبلادكم، وتوفيـرًا لأموالكم وأمنًا لجنابكم، وسـعةً لسـربكم وبركةً علـى فقرائكم، وغنًى لأهل الحاجة والفاقة والمسكنة منكم.

ومـن هـذه المكاتبات التي نسـوقها للاسـتدلال على روح ذلـك العصر في علاقاته السياسية أن ملك الروم كتب إلى المأمون يقول له: «أما بعد، فإن اجتماع المختلفَيْـن على حظهما أولى بهمـا في الرأي، مما أعاد بالضرر عليهما، ولسـت حريـا أن تدع لحـظ يصل إلى غيرك حظـا تحوزه لنفسـك، وفي علمك كافٍ عن أخبارك، وقد كنت كتبت إليك داعيًا إلى المسالمة راغبًا في فضيلة المهادنة لتضع أوزار الحـرب، ويكـون كل واحـد لـكل واحد وليـا وحزبا، مع اتصـال المرافق والفسَـح في المتاجر، وفك المستأسـر وأمن الطرق والبيضـة. فإن أبيت فلا أدب لـك إلا في الحرب[2]، ولا أزخرف لك في القول فإني لخائض إليك غمارها، آخذ

(١) [نقلت هذه الرسالة في مجلة البيان للبرقوقي العدد الخامس ١٧/ ٢/ ١٩١٢ عن كتاب اختيار المنظوم والمنثور لابن طيفور المخطوط المحفوظ في المكتبة الخديوية. تحقيق].

(٢) [كذا بالأصل، وفي تاريخ الطبري: "فلا أدبُّ في الخَمَر"، والخمر بالتحريك كل ما واراك من شجر أو بناء وغيره. تحقيق].

عليك أسدادها[1]، شانٌّ عليك خيلها ورجلها، وإن أفعل فبعد أن قدَّمتُ إليك المعذرة وأقمتُ بيني وبينك عَلَم الحجة. والسلام.

فأجاب المأمون على كتابه:

أما بعد، فقد بلغني كتابك فيما سألتَ من الهدنة ودعوتَ إليه من الموادعة، وخلطتَ فيه من اللين والشدة مما استعطفت به من فسح المتاجر واتصال المرافق وفك الأسارى ورفع القتل والقتال، فلولا ما رجعتُ إليه من إعمال التؤدة والأخذ بالحظ في تقليب الفكرة لجعلت جواب كتابك خيلا تحمل من أهل البأس والنجدة والبصيرة ينازعونكم عن ثُكلكم، ويتقربون إلى الله بدمائكم، ويستقلون في ذات الله ما نالهم من ألم شوكتكم، ثم أوصل من الأمداد وأبلغ لهم كافيا من العُدَّة والعتاد، هم أظمأ إلى موارد المنايا منكم إلى السلامة من مخوف موتهم[2] عليكم، موعدهم إحدى الحسنيين، عاجل غلبة أو كريم منقلب، غير أني رأيت أن أتقدم إليك بالموعظة التي يثبت الله بها عليك الحجة من الدعاء لك، ولمن معك إلى الوحدانية والشريعة الحنيفية، فإن أبيت ففدية تُوجبُ ذمَّةً وتُثبت نظرة، وإن تركتَ ذلك ففي يقين المعاينة لنعوتنا[3] ما يغني عن الإبلاغ في القول والإغراق في الصفة. والسلام على من اتبع الهدى[4].

والناظر في هذه المكاتبات يرى أن العلاقة السياسية لم تتطور عما كانت عليه قبلا، ولم تتسع دائرتها ليدخل فيها شيء من العلاقات التي تعرفها الدول بعد وصول العلاقات السياسية إلى ما وصلت إليه بعد، نعم يروي المؤرخون أنه حصلت صلات ودية بين هارون الرشيد وشارلمان تشبه ما يعرف اليوم بالتحالف، وذلك أن الدولة العباسية تأثرت سياستها الخارجية بتأسيس دولة بني

---

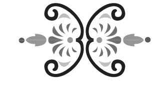
(1) [الأسداد جمع سد وهو الحاجز. تحقيق].

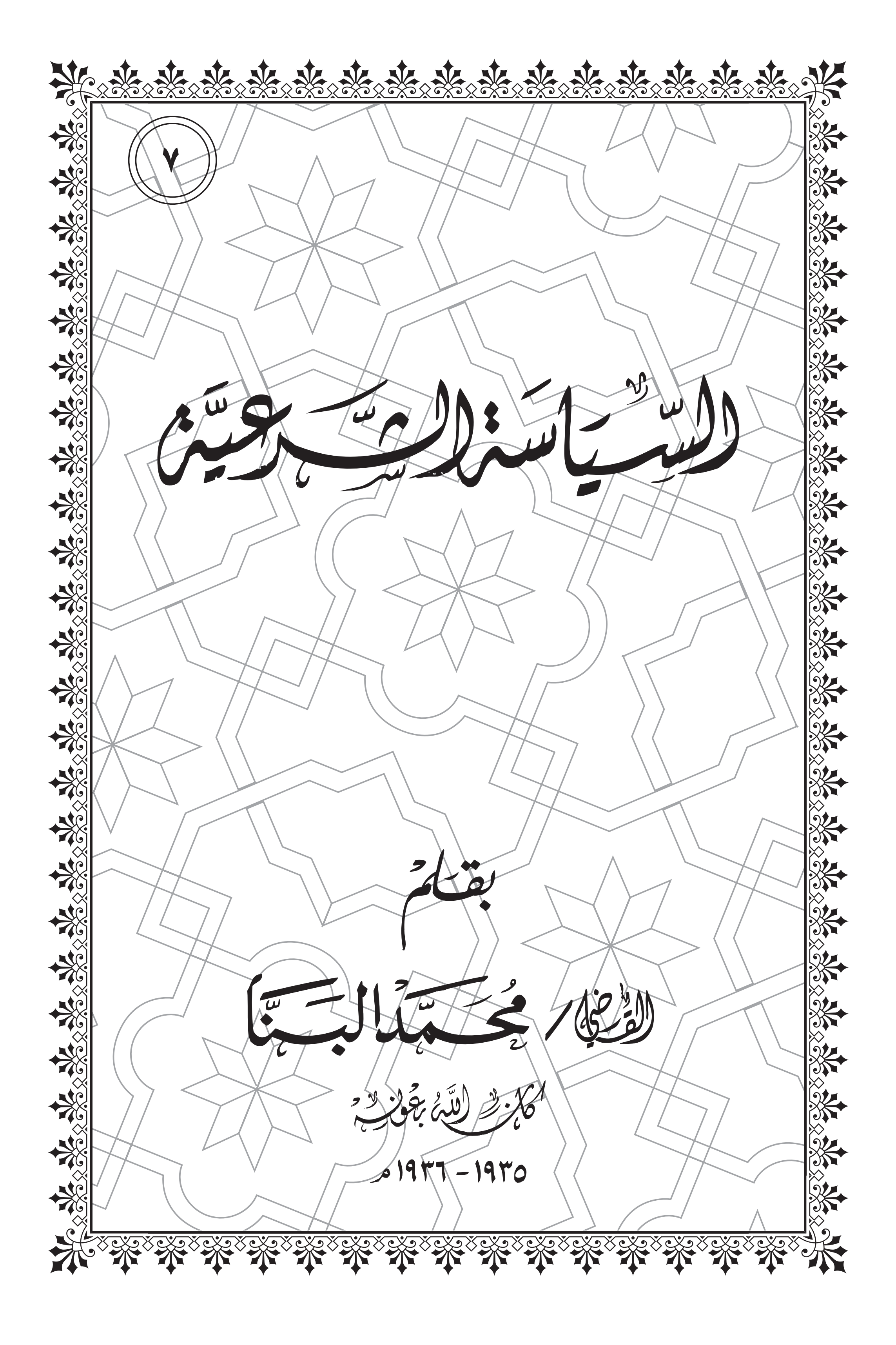
(2) [كذا بالأصل، وفي تاريخ الطبري: "معرتهم". تحقيق].

(3) [في الأصل: "لقولنا"، والتصويب من الطبري. تحقيق].

(4) [تاريخ الطبري ٨/ ٦٣٠. تحقيق].

أمية في الأندلس والأدارسة في المغرب الأقصى، ولم يكن الأمويون في الأندلس والأدارسة في المغرب في نظر العباسيين إلا بغاة يجب إخضاعهم والقضاء عليهم، فلم يحجم العباسيون عن التألب عليهم ومناضلتهم بوسائل السياسة إذا عجزوا عن وسائل القتال، فعقدوا هذه الصلات بين شارلمان وهارون كما عقدوا أيضا صلات بينهم وبين بني الأغلب؛ ليكونوا ردءًا للخلافة وعونًا لها على صد غارات هؤلاء البغاة وإخضاعهم إذا استطاعوا، ومع هذا كله فإنا لا نزال نرى أنه من الصعب جدا تحديد علاقات المسلمين السياسية بغيرهم في ذلك العهد خارج هذه الدائرة الضيقة التي جرت في حدودها مكاتبات الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن جاء بعده من الخلفاء، واتبعها الذين ولوا أمر المسلمين من بعدهم في العصور الأولى، وإن كانت في جملتها صالحة لعلاقات سياسية واسعة النطاق وافية بالمطالب السياسية للدول.





٧

السياسة الشرعية

بقلم

القاضي/ محمد البنا

كان الله بعونه

١٩٣٥ - ١٩٣٦م

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، اللهم إنا نستعينك ونستهديك.

السلطات في الإسلام

تمهيد

ربما كان قيام السلطات ظاهرة من ظواهرِ الاجتماعِ البشري؛ لأن كل جمعية لا بد لها من صيانةِ حقوق أفرادها ومنع قويها أن يعتدي على ضعيفها، ويسلبه حقه، وصيانة هذه الحقوق تستدعي قانونًا يُشَرَّع، وقاضيًا يحكم بمقتضى هذا القانون، ومنفذًا يُمضِي ما يحكم به القاضي وحينئذٍ فلا بد للناس من هذه السلطات الثلاث، وهي قديمة بقدمهم غير أن الناس لم يتنبهوا لمعانيها ويحددوها في أذهانهم ويضعوا لها هذه الأسماء؛ لأن ذلك أثر من آثار رقي الأمم وبلوغها حظًّا وافرًا من المدنية.

أما الأمم في بداوتها فلا تصل إلى هذا الشأو من تنظيمِ المعاني وتدوينها، ولكن الباحث يرى هذه المعاني ماثلة في تاريخها، فإذا نظرت مثلا إلى العربِ قبل الإسلام وجدت هذه السلطات الثلاث، فلهم تشريع مستمد من العرفِ والعاداتِ الجارية فيهم، ومن آراء الحكام في المشاكل التي تعرض عليهم، فإذا حَكَمَ حاكمٌ في خصومةٍ وشاع حكمه جاراه في ذلك سائر الحكام، ولعل ما كان يرشدهم إلى وجهِ الصوابِ في الخصوماتِ ما غُرِسَ في طباعِ الناسِ من الميلِ إلى العدلِ وما اقتبسوه من النصرانية واليهودية، وقد كان بينهم من يتدين بهما، وكان لأهل الدينين تشريع إلهي ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾ [المائدة: ٤٧]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

وكذلك كان لهم قضاة يرجعون إليهم إذا اختصم منهم خصمان، قال في الجزء الأول من بلوغ الأربِ في الكلامِ عن حكامِ العربِ: «وكان لكل قبيلة من قبائلهم حكم يتحاكمون إليه»[1]، وقال الميداني في عامر بن الظرب: «كان من حكماءِ العربِ لا تعدل بفهمه فهمًا ولا بحكمهِ حكمًا»[2]؛ وقد ذكر الحكم والحكام على ألسنة شعرائهم من ذلك قول الأعشى:

حكمتموه فقضى بينكم　　　أبلج مثل القمر[3] الزاهر

لا يأخذ الرشوة في حكمه　　　ولا يبالي غبن[4] الخاسر[5]

ولكن يظهر أن القضاءَ عند العرب كان من قبيل ما نسميه اليوم بالتحكيم، فلم يكن للحكامِ سلطةٌ مستمدةٌ من الحكومةِ؛ إذ لم تكن لهم حكومة، وكل ما في الأمرِ أن الرجلَ إذا عرف بسدادِ الرأي وصحة الحكم والنزاهة وسعة العلم بوقائعهم ونسبهم اكتسب بذلك كله منزلة في قومه تجعلهم يقصدونه إذا اشتجروا ويُنَصِّبُونه حكمًا إذا اختلفوا دون أن يكون أحد من المتخاصمين ملزمًا بالتقاضي أمامه، وقد يظهر لك ذلك مما رويناه من شعر الأعشى الذي قدمناه آنفًا.

أما التنفيذُ فقد كان في أكثرِ أمره التزامًا من المتخاصمين بالنزولِ على حكم القاضي ثقة بأصالة رأيه وصحة نظره، وذلك إلى ما عرف عن العرب من الوفاء بما التزموا به وتعاقدوا عليه، وقد يكون لهيبة القاضي وحرمة قبيلته أثر في التنفيذ.

قال رجلٌ من عدوان يمدح قاضيهم عامر بن الظرب:

ومنهم حكم يقضي　　　فلا ينقض ما يقضي[6]

---

(١) [بلوغ الأرب ١/ ٣٠٨. تحقيق].

(٢) [مجمع الأمثال ١/ ٣٧. تحقيق].

(٣) [في الأصل (التمر) والصواب ما أثبتناه. تحقيق].

(٤) [في الأصل (غي) والصواب ما أثبتناه. تحقيق].

(٥) [خزانة الأدب ٣/ ٤٠٠. تحقيق].

(٦) [الشعر والشعراء ٢/ ٦٩٨، وزهر الأكم ١/ ١١٩. تحقيق].

وقد أحس بعض سادات قريش بفوضى التقاضي والتنفيذ، ورأوا أنه ليس هناك هيئة محترمة تفصل في الخصومة ولها سلطان قوي تنفذ به حكمها، وآلمهم أن رأوا بعض الأفراد من قبيلة يعتزون بقبيلتهم فيسلبون أفرادًا من قبيلة أخرى أضعف منها أموالهم أو نساءهم، فيقبع المظلوم ويهضم وكان ذلك مما يؤذي القرشيين أنفسهم في سمعة بلدهم الذي كان مهوى أفئدة العرب وموضع حجهم وتقديسهم، ففكروا في نظام يمنع ذلك فكان حلف الفضول، فقد روي في سببه أن رجلا من أهل اليمن قدم مكة ببضاعةٍ فاشتراها رجل من بني سهم، فلوى الرجل بحقه، فسأله متاعه فأبى عليه فقام في الحجرِ واستنجد بقصي، وقيل: إن قيس بن شيبة السلمي باع متاعًا من أبي بن خلف فلواه وذهب بحقه، فاستجار برجل من بني جمح فلم يقم بجواره، فاستنجد بقصي(١). وقيل: عدا قوم من بني سهم على رجلٍ فانتحروا ثلاثة من إبله، ثم جلسوا على شرابٍ لهم، فلما انتشوا غدوا على إبله فًاستاقوها كلها، فأتى عبد الله بن جدعان يستصرخه فلم يكن فيه ولا في قومه قوة ببني سهم فلم يصرخوه(٢).

وقيل أسباب غير ذلك، وأيًّا ما كان فجميع الأسبابِ ترجع إلى الفوضى وضياع الحقوق.

قال المؤرخون: فأعظمت قريش ذلك واجتمع ناس منهم في دار عبد الله بن جدعان لشرفهِ وسنهِ، وصنع لهم يومئذٍ طعامًا كثيرا؛ وكان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يومئذٍ معهم قبل أن يوحى إليه وهو ابن خمس وعشرين سنة، فاجتمعت بنو هاشم وأسد وزهرة وتيم وتحالفوا على أن لا يظلم بمكةَ غريب ولا قريب ولا حرٌّ ولا عبد إلا كانوا معه، حتى يأخذوا له بحقه ويؤدوا إليه مظلمته من أنفسهم ومن غيرهم، ثم عمدوا إلى ماء من زمزم فجعلوه في جفنةٍ، ثم بعثوا به إلى البيت فغسلت به أركانه، ثم أتوا به فشربوه، وثَمَّ روايات أخرى فيما تحالفوا عليه؛ منها:

(١) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٢/ ٣٠٩. تحقيق].
(٢) [التذكرة الحمدونية ٣/ ٢٠٧. تحقيق].

أنهم تحالفوا على أن لا يدعوا بمكة كلها مظلومًا يدعوهم إلى نصرتهِ إلا أنجدوه حتى يردوا عليه مظلمته، أو يبلوا في ذلك عذرًا، أو على أن لا يتركوا لأحدٍ عند أحد فضلا إلا أخذوه، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]، وروي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول: ((**لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول أما لو دعيت إليه لأجبت، وما أحب أن لي به حمر النعم**))[2]، وقد رويت حوادث كثيرة نفذوا فيها ما تعاقدوا عليه، فقد قالوا: إن العاص بن وائل السهمي أخذ متاعًا من رجل زبيدي، فذهب إليه الحلفاء وقالوا: والله لا نفارقك حتى تؤدي إليه حقه، فأعطى الرجل حقه[3].

وروي أن رجلا من خثعم قدم مكة تاجرًا ومعه ابنة له فأخذها نبيه بن الحجاج بن عامر، فقيل لأبيها: عليك بحلف الفضول، فأتاهم فشكا ذلك إليهم، فأتوا نبيه بن الحجاج، فقالوا: أخرج ابنة هذا الرجل، فقال: لا أفعل، فقالوا: فإنا من قد عرفت، فأخرجها إليهم فأعطوها أباها[4].

وقد تدرجت سلطة القضاء والتنفيذ بهذا الحلف، وأصبحت هاتان السلطتان أقوى مما كانتا عليه قبلا، فقد استمد الحلف سلطته من تحالف جملة كان المتحالفون من ساداتهم، ويدلك على هذا التدرج وعلى أن الأمة العربية خطت في القضاءِ والتنفيذِ خطوة في سبيل النظام وإخضاعهما لسلطان مادي مهيب، وأن هذا الحلف بقيت قوته بعد أن جاء الإسلام.

روى صاحب الأغاني أنه كان بين الحسين بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا والوليد بن عتبة بن أبي سفيان كلام -والوليد يومئذٍ أمير المدينة لعمه معاوية- في مالٍ كان بينهما، فقال الحسين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: استطال عليَّ الوليد لسلطانه، فقلت: أقسم بالله

(١) [المفصل ٧/ ٣٧٨. تحقيق].
(٢) [اخرجه البيهقي ٦/ ٥٩٦ رقم ١٣٠٨٠. تحقيق].
(٣) [أخبار مكة للفاكهي ٥/ ١٧٠. تحقيق].
(٤) [أخبار مكة ٥/ ١٧١. تحقيق].

لتنصفني في حقي أو لآخذن سيفي ثم لأقومن في مسجدِ رسولِ الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ ثم لأدعون بحلفِ الفضولِ، قال: فقال عبد الله بن الزبير -وكان عند الوليد لما قال الحسين ما قال-: وأنا أحلف بالله لئن دعا به لآخذن سيفي ثم لأقومن معه حتى ينصف من حقهِ أو نموت جميعًا، فبلغت المسور بن مخرمة الزهري، فقال مثل ذلك، فبلغت عبد الرحمن بن عثمان التيمي فقال مثل ذلك، فلما بلغ الوليد بن عتبة أنصف الحسين من حقه حتى رضي[1].

مما شرحنا لك تتبين أن تلك السلطات كانت في الجمعية العربية قبل بعثة الرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بنظام يناسب ما هم عليه من التفرق والانحلال، ولم يكن ليتهيأ لهم تنظيم أكثر من ذلك وهم على ما كانوا عليه من تصدع الأمر وتضعضع الجامعة، ينطبق عليهم ما قاله بعض كتاب الفرنجة فيهم: «وليس من الهين تأسيس صلات اجتماعية بين مخلوقات شديدة التفرق، كثيرة التقلب، مغالبة في الحرية ولا بد لجمع كلمتها ووضع قواعد عامة فيها، وتعويدها على السمع والطاعة لأميرها وإذلال هواها لعقلها، وعقل فردها لعقل جمهورها من شيءٍ أقوى من القوة وأجل من المنفعة، وأوثق من المذاهب الفلسفية، وأثبت من العقود الملزمة شيء يصل إلى كل قلب ويأخذ بكل شغاف؛ هذا هو الإيمان ولا شيء يستولي على النفوس مثله».

جاء الإسلام فكان لا بد أن يعالجَ هذه الحال حتى إذا تغلغلت دعوته في القلوب، فأصابت شاكلتها ودانت له جميع القبائل العربية فأصلح بينهم وجمع كلمتهم، أخذ في تشييد بناء الدولة وشرع الشرائع وسنَّ النظم؛ وذلك هو ما يفسر لك كيف أن تأسيس الدولة، وما يتبع ذلك من الأحكامِ والقوانين والنظم لم يكن إلا بالمدينة، وسترى فيما يلي بيانًا أتم وشرحًا أوفى.

(١) [الأغاني ١٧/ ١٨٨. تحقيق].

السلطة التشريعية في الإسلام

عرف علماء القانون في العصورِ الحديثة السلطة التشريعية بأنها: السلطة المختصة أصلا بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية، وقالوا: إنها أهم السلطات شأنًا وترجع هذه الأهمية إلى أنها مكونة من أفرادٍ منتخبين حائزين لثقة أممهم، وسننظر هل وجدت هذه السلطة في الإسلام بهذا الشكل المحدود الذي وصل من النمو إلى درجته في القوانين أو لا؟

جاء الإسلام وغرضه: أولا: تطهير النفوس من أوضار[1] الشرك، وتوجيه الناس إلى عبادة الواحد القهار. **وثانيا**: وضع نظام للبشرية يكفل صلاحهم في معاشهم ويبني معاملاتهم على أساسٍ من العدل متين، فإذا تم له الغرض الأول واتسق له المقصد الأساسي أخذ فيما يليه وهو الغرض الثاني، ولذلك فإن سلطة التشريع لم تبدأ متمايزة عما كانت قبل الإسلام إلا بالمدينة، فقد نزل القرآن منجمًا في ثلاث وعشرين سنة؛ منه ما نزل بمكة ويبلغ نحو ثلثي القرآن، ومنه ما نزل بالمدينة ويبلغ نحو الثلث، وإذا تبينت الآيات المكية تجد أنها لا تكاد تتعرض لشيءٍ من التشريع وإنما تغزو قلوبًا غُلفًا، وتقرع آذانًا صُمًّا، وتدعو إلى أصول الدين كالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر والأمر بمكارم الأخلاق كالعدل والإحسان والوفاء بالوعد، وتجنب مساوئها كالزنا والقتل ووأد البنات والتطفيف والنهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفرِ، وحتى ما نزل بمكة من الآيات التي تشتمل على تشريع لم يكن منه الغرض إلا حماية العقيدة، وذلك ما ورد في سورة الأنعام المكية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

---

(١) [الوَضَرُ، محرَّكةً: وسَخُ الدَّسَم واللَّبَنِ، أو غُسالَةُ السِّقاءِ والقَصْعَةِ ونحوِهما. ومن المجاز: فلان وضر الخلاق، وفي أخلاقه وضر، وهو ذو أوضارٍ إذا كان خبيثًا، (ج) أوضار. انظر لسان العرب ٥/ ٢٨٤. تحقيق].

أما التشريع الذي انتظم جميع أمور الدولة في الأمور المدنيةِ من بيعٍ أو إجارةٍ أو نحو ذلك، والجنائية من قتل وسرقة، والأحوال الشخصية من زواج وطلاق، فكل ذلك كان بعد أن هاجر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى المدينة «٦٢٢م» إلى أن لحق النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالرفيق الأعلى؛ وفي هذه الفترة من الزمن كان التشريع لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحده، وما كان لأحد من المسلمين أن يشترك معه في سلطةِ التشريعِ، فكان المسلمون جميعًا إذا عرض لهم حادث أو شجر بينهم خلاف، وأرادوا معرفة حكم الإسلام رجعوا إلى الرسول ليعرفوا ما أرادوا، وكان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يبين لهم حكم ما نزل بهم ويجيبهم عما سألوا عنه تارة بآيةٍ أو بآيات من القرآن ينزل عليه بها الوحي من ربه وتارة بأقوالِهِ وأفعالِهِ، فالتشريعُ إذا كان آيات سماها الفقهاء بعد ذلك آيات الأحكام، وأحاديث سموها لذلك أحاديث الأحكام.

آيات الأحكام: الآيات القانونية أو كما يسميها الفقهاء آيات الأحكام هي الأساس الأول في التشريع الإسلامي، وهي ليست كثيرة ففي القرآن نحو ستة آلاف آية ليس منها ما يتعلق بالأحكام إلا نحو مائتين، وبعض هذه الآيات لا يستنبط منه الحكم إلا بعد رويةٍ وجهدٍ في الاستنباط كما قرر بعض الفقهاء أن لفظَ «أشهد» من ألفاظ اليمين مستدلين بقوله تعالى ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

وهذه الآيات ليست على نمط القوانين التي تصدر، والمقصد منها التشريع فقط، فلم ترد على أسلوبٍ واحدٍ في بيانِ الحكمِ، ولم تجمع في موضع واحد من القرآن بل تعدد أسلوبها وتفرقت مواضعها؛ فتارة تقرر الحكم بصيغة الطلب أمرًا أو نهيًا كقوله تعالى ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وقوله ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وتارة على صورة الخبر كقوله تعالى ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:

٢٢٨]، وتارة جوابًا عن سؤال أو استفتاء كقوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٧]، أو قوله ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١٧٦]، وتارة تصرح بالحلِّ والتحريم كقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥] إلى غير ذلك من الأساليب، وإنك لتجد آيات التشريع متفرقة في السور المدنية من القرآن، بل تجد الحكم الواحد يرد في مواضع متعددة كما في آية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، ولا تجمع الآيات المتعلقة بموضع واحد في مقام واحدٍ أو مقامين إلا نادرًا كما في آيات المواريث وآيات الطلاق؛ والسبب في ذلك أن القصد الأول للقرآن هو تطهير النفوس من الشركِ، والدعوةُ إلى التوحيد وتثبيت أركانه وتهذيب النفوس، ووضع أساس للأخلاق؛ فأما المقصد التشريعي فهو في المكان الثاني بعد هذا المقصد كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومن ثم لم يغفل القرآن المقصد الأول حتى في آيات التشريع، فإنك تجد كثيرا من تلك الآيات واردًا في سياق المقصد الأول، وعلى أسلوب الإرشاد والهداية لا على الأسلوب القانوني المألوف مثل ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا۟ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢]، ومثل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٠- ٩٢].

كذلك لم يكن التشريع القرآني مبنيًّا على فرض حوادث يمكن حدوثها أو وضع مسائل يتصور حصولها، بل كانت أكبر آياته توحي إلى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمناسبة حوادث تحدث، فيتحاكم فيها المتخاصمون إليه، فتنزل الآية أو الآيات ناطقة بالحكم، وقلما تجد آية ليس لنزولها سبب، وأسباب النزول مذكورة في كتب التفسير على اختلافها، وقد أفرد لها بعض العلماء تصانيف؛ فإذا تصفحت مثلا أسباب النزول للواحدي النيسابوري، وحدث من ذلك الشيء الكثير مثل ما روي أن أبا مرثد الغنوي استأذن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يتزوج (عناق) وهي امرأة مسكينة من قريش كان لها حظ من جمال، وهي مشركة وأبو مرثد مسلم، فقال: "**يا نبي الله! إنها لتعجبني فأنزل الله** عَزَّ وَجَلَّ ﴿**وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ**﴾ [البقرة: ٢٢١]"[1]. وكالذي يروى أن أهل المدينة في الجاهليةِ وفي أولِ الإسلام كانوا إذا مات الرجل وله امرأة جاء ابنه من غيرها أو قرابته من عصبته فألقى ثوبه على تلك المرأة، فصار أحق بها من نفسها ومن غيره، فإن شاء أن يتزوجها تزوجها بغير صداق إلا الصداق الذي أصدقها الميت، وإن شاء زوجها غيره وأخذ صداقها ولم يعطها شيئا، وإن شاء عضلها وضارها لتفتدي منه بما ورثت من الميت أو تموت هي فيرثها، فتوفي أبو قيس بن الأسلت الأنصاري وترك امرأته كبيشة بنت معن الأنصارية، فقام ابن له من غيرها فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها، ثم تركها فلم يقربها ولم ينفق عليها يضارها لتفتدي منه بمالها، فأتت كبيشة إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالت: "**يا رسول الله! إن أبا قيس توفي وورث ابنه نكاحي، وقد أضرني وطول علي فلا هو ينفق عليَّ ولا يدخل بي، ولا هو يخلي سبيلي، فقال لها رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **اقعدي في بيتك حتى يأتي فيك أمر الله، فانصرفت وسمعت بذلك نساء المدينة، فأتين رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **وقلن: ما نحن إلا كهيأة كبيشة غير أنه لم ينكحنا الأبناء ونكحنا بنو العم فأنزل**

---
(١) [أسباب النزول ص٧٤. تحقيق].

الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٩] **الآية**»[1].

وأحيانًا تحدث حوادث جزئية تستدعي حكمًا فيستتبع ذلك نزول آيات تبين أحكام الموضوع كله، وذلك كآية ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] الآية، فقد ذكر الواحدي أن هذه الآية نزلت في جابر قال: «**اشتكيت فدخل عليَّ رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **وعندي سبع أخوات، فنفخ في وجهي فأفقت فقلت: يا رسول الله أوصي لأخواتي بالثلثين، قال: اجلس، فقلت الشطر، قال: اجلس، ثم خرج فتركني، قال ثم دخل عليَّ وقال: يا جابر إني لا أراك تموت في وجعك هذا، إن الله قد أنزل فبين الذي لأخواتك الثلثين**»[2]، فترى من هذا أن سبب النزول كان في قصة جابر، ولكن الآية انتظمت كثيرا من الأحكام تتميمًا للموضوع.

وحادثة كبيشة المتقدمة تؤيد ما ألمعنا إليه سابقًا من أن سلطة التشريع الإسلامي لم تبدأ إلا بعد تأسيس الدولةِ بالمدينةِ، وأن الناس كانوا يسيرون على نمطهم قبل الإسلام حتى يغيره الإسلام أو يقره، بل قد روي أن بعض من ينتسب إلى الإسلام في العهد الأول بالمدينةِ أراد أن يسيرَ على الأسلوبِ الجاهلي في التقاضي وفي الحكم، فقد جاء في الطبري أن رجلا من الأنصار يقال له: قيس ورجلا من اليهود تخاصما فتنافرا إلى كاهن بالمدينةِ ليحكم بينهما، وتركا نبي الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وكان اليهودي يدعوه إلى نبي الله، وقد علم أنه لن يجور عليه، وجعل الأنصاري يأبى عليه وهو يزعم أنه مسلم، ويدعوه إلى الكاهن فأنزل الله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّـٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦۖ وَيُرِيدُ

(١) [أسباب النزول ص١٥١. تحقيق].
(٢) [أسباب النزول ص١٩٠. تحقيق].

ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ إلى قوله: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٠- ٦٥][1]. وقد روي أنه كانت خصومة بين بني النضير وبني قريظة، وأراد بنو قريظة أن تكونَ دية القريظي ضعفي دية النضيري لمكان القوة والضعف، فنزل قوله تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠][2]، ولعل هذه الآيات هي أول ما نبه المسلمين إلى الإذعان لسلطانهم التشريعي الجديد.

وقد كانت السلطة التشريعية إبان نزول القرآن تتدرج بالتشريعِ حسب تطور جماعات المسلمين ونموهم، فكان التشريع ينزل طبقًا لحالتهم فترى رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسأل مثلا عن الخمرِ والميسر، وهما من العادات المتحكمة عندهم، فيجيبهم بما يوحى إليه الله تعالى ﴿ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة: ٢١٩]، ولم يصرح بطلبِ الكف عنهما؛ لأن النفوس في جملتها غير مستعدة لذلك، ثم يصرح بنهيهم عن الصلاة وهم سكارى حتى يعلموا ما يقولون فيقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء: ٤٣]، وهذه خطوة أخرى في سبيل النهي ثم يصرح النهي مبينًا للحكم فيقول ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠].

وإذا كان لا بد من التدرجِ مراعاةً لحال المسلمين كان النسخ أيضًا أداة لا بد منها حتى يتم المقصود من التشريع على الوجه الأكملِ والسلطة التشريعية في الإسلام تشارك القوانين الوضعية في هذا الأمر.

---

(١) [تفسير الطبري ٨/ ٥١٠. تحقيق].

(٢) [تفسير الطبري ١٠/ ٣٦٠. تحقيق].

فقد حصل النسخ فعلا في الشريعةِ الإسلاميةِ فأمرت المرأة أن تعتد حولا إذا مات عنها زوجها ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، ثم نسخ باعتدادها أربعة أشهر وعشرًا في قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، والنسخ في التشريع الإسلامي رآه أكثر العلماء، ويقول الطبري في تفسيره: «أن يحول الحرام حلالا والحلال حراما والمباح محظورًا والمحظور مباحًا»[1]، وعللوا جوازه بأن المصلحة قد تختلف باختلاف الأوقات.

وآيات التشريع على قلتها تعرضت إلى جميع ما يصدر عن الإنسانِ من أعمال، فتعرضت إلى العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، وإلى الأمور المدنية كبيع وإجارة وربا، وإلى الأمور الجنائية من قتل وسرقة وزنا وقطع طريق، وإلى نظام الأسرة من زواجٍ وطلاقٍ وميراث، وإلى الأمور الدولية كالقتال وعلاقة المسلمين بالمحاربين وما بينهم من عهود وغنائم الحرب وما إلى ذلك، وهي في هذا كله لا تتعرض كثيرًا للتفاصيل الجزئية إنما تتعرض للأمور الكلية، وترى في كثيرٍ منها الحكم مقرونًا بحكمةِ تشريعه والمصلحة التي اقتضته، ولا يقتصر على مجردِ النصِّ على الحكم، فيقول الله تعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ويقول جل شأنه ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة: ٩١]، ويقول تعالى في اعتداد المطلقة في بيت الزوجية: ﴿ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ﴾ [الطلاق: ١].

والحكمةُ في أنها لا تتعرض للتفاصيل، وإنما تتعرض للأمور الكلية أن يكونَ في نص القانون سعة بحيث يمكن أن يطبقَ على ما يجد من حاجاتٍ ويحدث من

(١) [تفسير الطبري ٢/ ٤٧١- ٤٧٢. تحقيق].

جزئيات؛ لأنه قانون عام وضع للناس كافة في كل زمان ومكان، فلا بد أن تتقبل نصوصه المصالح المختلفة، ويكون لولاة الأمر الديني الذين يتولون تشريع الأحكام للناس فيها سعة، وذلك هو المثل الأعلى للتشريع الذي يراد أن يكون شرعة لجميع الأمم في مختلف العصور.

أما الحكمة في أن الأحكامَ تقرن ببيان حكمِ تشريعها والمصلحة التي اقتضتها فهي الإرشاد إلى استنباطِ الأحكامِ التي تقتضيها مصالح الناس؛ لأنه ما دامت أحكام الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ معللة بتلك المصالح، فحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله، وفيها أيضا إشارة إلى أن الشارع الذي يعرض لوضع القوانين للناسِ ينبغي له أن يبين لمن يُشَرِّع لهم ما في تشريعهِ من مصالحهم وجلب النفع لهم، ودفع الضر عنهم حتى يشعروا بأنه إنما يريد الخير بهم فينفذوا ما شرعه بباعث من يقينهم، ويكون كل واحد منهم حارسًا له.

وسبيل القرآن في تشريعه الإصلاح والتجديد، فقد أدخل على النظام الجاهلي تغييرات وتعديلات كثيرة، فهو يقلل عدد الزوجات ويزيد في حرية المرأة، ويرفع منزلتها، ويغير كثيرا من عادات الجاهلية في زواجهم وطلاقهم ويضع نظامًا للإرث يخالف النظام الجاهلي، فقد جاء في بعض كتب التفسير أنهم كانوا في الجاهلية مثلا لا يورثون النساء ولا الصغار من أبناء الميت، إنما يورثون من يلاقي العدو ويقاتل في الحروب، فشرع الإسلام توريث المرأة، وكان ذلك شديدًا على النفوس؛ فقد روي عن ابن عباس أنه لما نزلت الفرائض التي فرض الله فيها للولد الذكر والأنثى والأبوين، وقالوا: تعطى المرأة الربع والثمن، وتعطى الابنة النصف، ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة[1]، ومن أجل ذلك أكد القرآن إعطاء المرأة نصيبها، وكرر ذلك في أكثر من موضع.

(١) [تفسير الطبري ٦/ ٤٥٨. تحقيق].

وقال الفخر الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]: إن العرب -أي قبل مبعث محمد- تارة كانوا يوجبون القتل، وأخرى يوجبون الدية، لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين، أما في القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين إحداهما أشرف من الأخرى، فالأشراف كانوا يقولون: لنقتلنَّ بالعبدِ منا الحرَّ منهم، وبالمرأة منا الرجل منهم، وبالرجل منا الرجلين منهم، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك. على ما يروى أن واحدًا قتل إنسانا من الأشراف فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا: ماذا تريد؟ فقال: إحدى ثلاث. قالوا: وما هي؟ قال: إما تحيون ولدي أو تملؤون داري من نجوم السماء، أو تدفعون إلي جملة قومكم حتى أقتلهم ثم لا أرى أني أخذت عوضًا. وأما الظلم في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس، فلما بعث الله محمدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص، وأنزل هذه الآية[(١)]؛ وهكذا أصلح القرآن عاداتهم في العقوبات، وكان ذلك منهجه في جميع ما شرعه من الأحكام.

أحاديث الأحكام: أحاديث الأحكام هي الأساس الثاني في التشريع الإسلامي، وقد عني بها المسلمون إذ كانت هديا لهم، وينبوعا من ينابيع شرعهم، ولذلك أفردت لها الكتب وتناولها العلماء بالشرح والبحث، ومن خير الكتب التي جمعت فيها أحاديث الأحكام مرتبة حسب أبوابها مشروحة شرحًا يجلو المراد منها كتاب نيل الأوطار للشوكاني، وقد ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين أن أحاديثَ الأحكامِ أصولها وتفصيلها لا يزيد عددها على أربعةِ آلاف وخمسمائة[(٢)].

(١) [تفسير الرازي ٥/ ٢٢١. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ٣/ ٥٧١. تحقيق].

وأحاديثُ الأحكام هي ما صدر عن الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ من قولٍ أو عمل فيه بيان الحكم حادثة أو جواب سؤال عنها؛ وهي منثورة في أبواب الفقه الإسلامي لا يكاد يخلو منها باب من أبوابه.

وقد وردت على نسق آي الذكر الحكيم في التشريع فكثيرٌ منها ذكر فيه الحكم مقرونًا بعلته كقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ «**لا يجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[(1)]، وقوله في النهي عن بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه: «**أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟**»[(2)]، وقوله: «**المؤمن أخو المؤمن لا يحل للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يذر**»[(3)]، وكثيرٌ منها جاء على صيغةٍ كليةٍ كحديث «**نهى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عن بيع الغرر**»[(4)]، ولم يبين أفراد هذا الغرر. وحديث «**المسلمون عند شروطهم**»[(5)]، وحديث «**لا ضرر ولا ضرار**»[(6)]، والحكمة في ذلك هي ما

(1) [أخرجه الطبراني ١١/ ٣٣٧ رقم ١١٩٣١. تحقيق].
(2) [أخرجه البخاري ٣/ ٧٧ رقم ٢١٩٨. تحقيق].
(3) [أخرجه البخاري ٣/ ٦٩ رقم ٢١٤٠، ومسلم واللفظ له ٢/ ١٠٣٤ رقم ١٤١٤. تحقيق].
(4) [أخرجه مسلم ٣/ ١١٥٣ رقم ١٥١٣. تحقيق].
(5) [أخرجه البخاري ٣/ ٩٢ رقم ٢٢٠٢٤. تحقيق].
(6) [أخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٨٤، رقم ٢٣٤٠)، وأحمد (٣٧/ ٤٣٨)، والبيهقي (٦/ ٢٥٨، رقم ١١٨٧٧) مرفوعا عن عبادة بن الصامت.
وأخرجه ابن ماجه (٢/ ٧٨٤، رقم ٢٣٤١)، وأحمد (٥/ ٥٥، رقم ٢٨٦٥)، والطبراني في الكبير (١١/ ٣٠٢، رقم ١١٨٠٦)، والدارقطني (٥/ ٤٠٧، رقم ٤٥٤٠) مرفوعا عن ابن عباس.
وأخرجه الطبراني في الكبير (٢/ ٨٦، رقم ١٣٨٧)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٤/ ٢١٥، رقم ٢٢٠٠) مرفوعا عن ثعلبة بن أبي مالك.
وأخرجه الطبراني في الأوسط (١/ ٣٠٧، رقم ١٠٣٣)، والدارقطني (٥/ ٤٠٧، رقم ٤٥٣٩) مرفوعا عن عائشة.
وأخرجه الدارقطني (٤/ ٥١، رقم ٣٠٧٩)، والبيهقي (٦/ ١١٤، رقم ١١٣٨٤)، والحاكم (٢/ ٦٦، رقم ٢٣٤٥) مرفوعا عن أبي سعيد الخدري.
وأخرجه الدارقطني (٥/ ٤٠٨، رقم ٤٥٤٢) مرفوعا عن أبي هريرة بلفظ: «**لا ضرر ولا ضرورة**».
وأخرجه الطبراني في الأوسط (٥/ ٢٣٨، رقم ٥١٩٣) مرفوعا عن جابر بن عبد الله بلفظ: «**لا ضرر، لا ضرار**». تحقيق].

قدمناه لك في التشريع القرآني؛ وهي أن تكون الأحاديث أصولا عامة يرجع إليها في الاستنباط إذا أريد معرفة حكم لم يكن منصوصًا أو حادث لم يسبق نظيره في زمن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فما كان من هذه الأحاديث قاعدة عامة نحو ((**لا ضرر ولا ضرار**))، فإن المجتهد يتعرف الأفراد التي تندرج تحت هذه القاعدة، وما كان حكمًا لفردٍ خاص، فالمجتهد يتعرف علة الحكم ويتبين ما تتحقق فيه العلة، ويقيس الفرع على الأصل ليعدي الحكم. كذلك تلمح في كثير من هذه الأحاديث الترفق في تشريعِ الحكمِ ليقرن التشريع بالتهذيب وتنمو خشية الله في قلبِ المؤمنِ؛ ليكون امتثاله بوازع من إيمانه.

منزلة هذه الأحاديث من القرآن: قال ابن القيم في الطرق الحكمية «والذي يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس في سنن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله، بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل:

المنزلة الأولى: سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزلة.

المنزلة الثانية: سنة تفسر الكتابَ وتبين مراد الله منه وتقيد مطلقه.

المنزلة الثالثة: سنةٌ متضمنةٌ لحكم سكت عنه الكتاب فتبينه بيانًا مبتدأ ولا يجوز رد واحدة من هذه الأقسام الثلاثة. وليس للسنةِ مع كتاب الله منزلة رابعة»(١).

وقال في إعلام الموقعين: «والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بيانًا لما أريد بالقرآن وتفسيرًا له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابهِ أو محرمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما... ثم قال: والله سبحانه ولاه منصب التشريع عنه ابتداء كما ولاه منصب البيان لما

(١) [الطرق الحكمية ١/ ١٨٦- ١٨٧. تحقيق].

أراده بكلامـهِ، بل كلامه كله بيان عـن اللهِ، والزيادة بجميع وجوهها لا تخرج عن البيان بوجه من الوجوه»[1].

فأمـا الأحاديـث التي هي بيـان لمجمل القرآن -وهي النـوع الثاني فيما ذكر ابـن القيـم- فهي أكثر ما صدر عن الرسـول مـن أقوال وأفعال وهـي مظهر قوله جـل ذكـره ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، فـالله تعالى أمر بإقامـة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضـان وحج البيت؛ وكل ما صـدر عن الرسـول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قـولٍ أو فعلٍ في هذه العبـادات إنما هو بيانٌ للمأمـورِ بـه في القرآن، ولذا قـال صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**صلوا كما رأيتمـوني أصلي**»[2]، وقال «**خذوا عني مناسـككم**»[3]. والله حرم الربا والرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيَّن الربا الـذي حرم بحديث الأشـياء السـتة «**الذهب بالذهب والفضة بالفضـة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدًا بيد فمن زاد أو ازداد فقـد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شـئتم إذا كان يدا بيد**»[4]؛ والله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، والرسـول بَيَّن أن من الطيبات الضـب والأرنـب، وأن من الخبائث كل ما له ناب من السـباع، وما له مخلب من الطير، ولحوم الحمر الأهلية.

وأمـا الأحاديثُ التي تقررُ حكمًا ليس في القـرآنِ وهي النوع الثاني مما ذكره ابـن القيـم فمن أمثلتـه تحريم الجمع بيـن المرأةِ وعمتهـا أو خالتهـا، والتحريم بالرضاع كل ما يحرم من النسب، وإعطاء الجدة السدس.

ومرد هذا الأسـاس من التشـريعِ إلى الأساسِ الأول؛ أما ما ورد منه بيانًا لما أجمـل في القرآن فـلأن البيان ملحق بالمبين، وحكم الله هـو ما نص عليه في كتابه على الوجه الذي بينه رسوله في سنته.

(١) [إعلام الموقعين ٤/ ٨٥- ٩٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ١/ ١٢٨ رقم ٦٣١. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن عبد البر ١/ ٤٦١ رقم ٧٢١. تحقيق].
(٤) [أخرجه ابن أبي شيبة ٤/ ٤٩٧ رقم ٢٢٤٩٢. تحقيق].

فالله أمر بإيتاء الزكاةِ والرسول بيَّن النصاب الذي تجب فيه، والمقدار الواجب أداؤه وموعد الأداء وشروطه، فتكون الزكاة التي أمر الله بإيتائها هي على الوجه الذي بينه الرسول.

أما ما ورد تشريعًا لحكم مبتدأ ليس في القرآن فإنه مستمدٌّ مما في القرآن بالقياس أو الأخذِ من الأصل العامِّ؛ لأن أساس بيان الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القرآن، فإنه لما حرم الجمع بين المرأةِ وعمتها أو خالتها أشار إلى وجهِ قياسِ ذلك الحكم على ما ورد في القرآن بقوله "**إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**"[(١)]. ومثل ذلك يقال في غيره مما أسلفنا.

وقد ارتضى أكثر الأصوليين أن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يجتهد حيث لا يكون وحي، وأساس اجتهاده هو ما بثه الوحي الإلهي في نفسهِ وتقديره مصالح الناس حسب أحوالهم وحاجاتهم، واستدلوا على ذلك بقوله "**إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقضي له قطعة من نار**"[(٢)]؛ وربما اشترك معه الصحابي في الاجتهاد، فقد روي أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال في حق مكة "**لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها، فقال العباس** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ. **إلا الإذخر. فقال رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **إلا الإذخر**"[(٣)]، وفي النهاية لابن الأثير «الإذخر: بكسر الهمزة حشيشة طيبة الرائحة تسقف بها البيوت فوق الخشب»[(٤)]، وإنما استثنى رسول الله الإذخر على ما أشار عليه العباس لحاجتهم إليه.

ويؤخذ من هذا وأمثاله أنه كان يراعي في اجتهاده حال من يشرع لهم وعاداتهم ومعاملاتهم وقت التشريع.

---

(١) [أخرجه الطبراني ١١/ ٣٣٧ رقم ١١٩٣١. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٨٠ رقم ٢٦٨٠. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٢/ ٩٢ رقم ١٣٤٩، ومسلم ٢/ ٩٨٦ رقم ١٣٥٣. تحقيق].
(٤) [النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٣٣. تحقيق].

وقد اتفقوا على أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يُقَرُّ على خطأ، فقد اجتهد وَقَبِلَ أخذ الفداء من أسرى بدر؛ فرده الله تعالى إلى الصواب بقوله ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ﴾ [الأنفال: ٦٧]، واجتهد وأذن لمن تخلف في غزوةِ تبوك فعاتبه الله بقوله ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣]، وعلى ذلك فما اجتهد فيه وأقرَّ عليه كان لا شك تشريعًا ومرجعه القرآن ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، وقد كان يتغير وجه المصلحة في الفعل أو الترك فكان يتغير لذلك الحكم، ولذلك وقع النسخ في الحديث كما حصل في القرآن ((**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها**))(١). وكل ذلك بوحي الله أو إقراره.

ومن كل ما قدمنا لك يتبين أن سلطةَ التشريع في عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانت له وحده، وأنه تولى التشريع بنفسهِ، ولم يتوله أحد من صحابته، ومصدره في التشريع هو الوحي الإلهي وكان تشريعه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه عملا بقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ﴾ [المائدة: ٦٧]، وبتبيين ما يحتاج إلى البيان من آي التنزيل الكريم عملا بقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، وباجتهاده في استنباط حكم ما لم تنزل آية ببيان حكمه معتمدًا في هذا الاستنباط على روحِ الوحي الإلهي وتقديره مصالح الناس.

وهذا التشريع ما جاء دفعة واحدة، وإنما شرع مفرقًا على الحوادث في خلال اثنتين وعشرين سنة تقريبًا من بعثة الرسول إلى أن لحق بالرفيق الأعلى.

ومن اجتهد من الصحابةِ وأقره الرسول فهو تشريع منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بإقراره.

---

(١) [أخرجه مسلم ٢/ ٦٧٢ رقم ٩٧٧. تحقيق].

كان مصدر التشريع الإسلامي إذن الوحي في عهد الرسول. وقد علمت أن الوحي كان تارة بالكتاب وتارة بالسنة ويتفقان في أمور سردناها لك، ويختلفان في أن لفظ الكتاب من عند الله؛ أما السنة فقد كان لفظها من عند الرسول.

وقد دون القرآن ولم يدون الحديث طوعًا لإشارة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا تكتبوا عني ومن كتب غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

نعم، وردت أحاديث تدل على أنه كتبت صحف من الحديث في عهد الرسول، كالذي روى البخاري عن أبي هريرة «**أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه فأخبر بذلك النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فركب راحلته فخطب فقال: إن الله حبس عن مكة القتل وسلط عليهم رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **والمؤمنين، وإنها لم تحل لأحدٍ قبلي ولم تحل لأحد بعدي ألا وإنها أحلت لي ساعة من نهار وإنها ساعتي هذه، حرام لا يختلى شوكها ولا يعضد شجرها، ولا تلتقط ساقطتها إلا لمنشدٍ، فمن قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إما أن يعقل، وإما أن يقاد أهل القتيل، فجاء رجل من أهل اليمن فقال: اكتب لي يا رسول الله فقال** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **اكتبوا لأبي فلان**»[2]، وقد حاول بعضهم التوفيق بين هذه الأحاديث، فقال: إن النهي كان عن الكتابة وقت نزول القرآن مبالغة في تأمين القرآن من أن يختلط به سواه.

وهذا التوفيق كما ترى ليس بسديدٍ، وعلى كل حال فسواء أنال ذلك التوفيق حظه من السداد أم لا، فإن الذي حصل أن السنةَ لم تدون وأن القانون التشريعي في ذلك العهد كان بعضه مدونًا وهو آيات الأحكام وبعضه غير مدون وهو أحاديث الأحكام، فآيات الأحكام كان الرسول يبلغها المسلمين، ويأمر كتَّاب

(١) [أخرجه مسلم ٤/ ٢٢٩٨ رقم ٣٠٠٤. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ١/ ٣٣ رقم ١١٢. تحقيق].

وحيه بكتابتها، فكانت مسطورة ومحفوظة في الصدور. وأحاديث الأحكام اكتفي بتناقلها حفظًا ورواية وقد كان لذلك أثره التشريعي فيما بعد، فقد كان القرآن مصدرًا تشريعيًّا مضبوطا أكثر من السنةِ، وكان اختلاف المجتهدين في الأحكامِ التي تستنبط منه محدودًا، ولم يكن له من سبب إلا اختلافهم في فهم المعنى المقصود من الآية.

أما السنة فلم تكن بهذه المثابة من الضبطِ فقد انضم إلى هذا السبب الذي ذكرناه في القرآنِ سبب آخر، ربما كان أهم وأثره في الاختلاف أكبر، ذلك هو اختلافهم في صحةِ الحديثِ أو عدم صحته، فيرى مجتهد أنه صحيح فيأخذ به ويقرر الحكم، ويرى آخر أنه ليس بصحيحٍ فلا يأخذ به ويقرر حكمًا آخر.

وقد اتسعت هوة الخلاف وبعدت الشقة بين المجتهدين وتباعدت طرق وتفرقت مذاهب.

ولو أن الحديثَ كان مدونًا كما فعل ذلك في القرآن لكان للمسلمين مرجع واحد في الحديثِ أيضًا، وما وجد سبيل إلى هذا النوع من الخلاف ولغلقت أبواب هذا الخطر.

ولكن إذا صح حديث النهي عن كتابةِ الحديث الذي قدمناه لك، فإن ذلك يكون مرجعه الوحي، ويكون قد قصد به درء خطر أكبر، والله وحده هو العليم بمصالح عباده.

وهناك أمر آخر كان له أثره التشريعي أيضًا، فإن أحاديث الأحكام لم يلتزم حفاظها ورواتها من الصحابةِ أن يرووها بنفسِ الألفاظ التي نطق بها الرسول، بل منها ما كان يرويه الصحابي بالمعنى، ولهذا اختلفت عبارات الحديث الواحد الذي ورد في الحادثةِ الواحدةِ، فصحابي يفهم المعنى من رسول الله ويعبر عنه بلفظ يرى أنه يؤدي هذا المعنى، وآخر يفهم ويعبر عنه بلفظ غير اللفظ الذي عبر به سواه.

وقد لا يصيب التعبير المعنى الذي يقصده الرسول؛ ومن هنا يختلف الاستنباط من الحديث؛ وأنت إذا أنعمت النظر تبينت أن ذلك يتبعه كثير من الخلاف.

كان معقولا أنه لا يوجد خلافٌ في حكمٍ ولا رأيان أو آراء في مسألة؛ لأن التشريعَ كان لفردٍ واحدٍ وهو مرجع المسلمين في تفهم النص وفي معرفة حكم ما لا نص فيه، ومصدره الوحي الإلهي، وذلك هو ما يميز السلطة التشريعية في تلك الحقبة من الزمان.

وكذلك يميزها أن التشريع من تدبيرٍ لحوادث حدثت، وعلى قدر حاجات من شرع لهم وما تقتضيه مصالحهم كما سبق القول فيه.

توفي رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وانقطع الوحي واتسعت المملكة الإسلامية اتساعًا عظيمًا، وضمت بين جوانبها ممالك ممدنة وصلت إلى أرقى ما وصلت إليه المدنية في ذلك العصر، وتمثلت حضارات مختلفة في الدولة الإسلامية؛ فالحضارة الفارسية في فارس والعراق، والرومانية في مصر والشام، ولم يكن مقصد المسلمين في فتحهم الإذلال أو الاستغلال، وإنما كان مقصدهم بسط عدالة الإسلام ونشر مدنيته الفاضلة. وقد واجهوا بهذا الفتح مسائل كثيرة في كل نواحي الحياة لا عهد لهم بها، وكانت تحتاج إلى تشريع لم يكونوا يحتاجون إليه قبل ذلك، فنظام للري يخالف ري جزيرة العرب، ومسائل مالية كثيرة معقدة لا تقارن بما في الجزيرة، ومسائل الجيش والفتوح ومعاملة المغلوبين وعلاقة الفاتحين بهم، وما يؤخذ من الضرائب ممن أسلم وممن لم يسلم، وأحوال في الزواج لم يكن يعرفها العرب، وجنايات ترتكب لم يرتكبها العرب في حياتهم البدوية، ومثل ذلك في جميع الأمور الداخلية والخارجية، وإذًا فقد واجه ولاة الأمر الأولون أمرًا عظيمًا ولم يدعِ أحد أن القرآن والسنة الصحيحة نصا في المسائل الجزئية على كل ما كان وما سيكون، فكان لا مناص من أن توجد سلطة

تشريعية تشرع للناسِ ما يحتاجون إليه من أحكامٍ، وتبين لهم حكم الله في كل ذلك؛ هذه السلطة هي سلطة المجتهدين.

انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى المجتهدين من الصحابةِ وسلطانهم في التشريع لا يعدو أحد أمرين:

١- فهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه.

٢- قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطةِ الاجتهاد، وتخريج العلة وتحقيقها، ومصدر التشريع على كل حال كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وليس لأية سلطة حق في مخالفتهما أو الخروج عن حدودها، وإنما يجتهد المجتهدون فيما لم يرد فيه نص مسترشدين بما فيهما من قواعد كلية، أو بيان لعلل الأحكام.

وبذلك تخالف هذه السلطة سلطة التشريع في القوانين الوضعية إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها، وليس الأمر كذلك في القوانين الإسلامية، إذ حرية الفقهاء محدودة في دائرة فهم النصوص والقياس عليها.

وقد وسعت هذه النصوص بقواعدها وعللها كل ما يحتاجه الإنسان في علاقته بربه وعلاقته بالناس؛ مصداق ذلك قوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩]، والرد إلى الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الرد إليه بنفسهِ في حياتهِ وإلى سنته بعد وفاته.

قال ابن القيم في سياق الكلام عن هذه الآية: وقد تضمن هذا أمورا؛ وذكر منها أن قوله ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ ﴾ [النساء: ٥٩] نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون دِقَّه وجِله، جَلِيَّه وخَفِيَّه، ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله

بيـان حكم مـا تنازعوا فيه ولم يكن كافيًا لم يأمر بالرد إليـه إذ من الممتنع أن يأمرَ تعالى بالردِّ عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع[1].

اضطر الخلفاء والفقهاء إلى الاجتهادِ بعد وفاة الرسول مباشرةً لما واجههم مـن جديدِ الحـوادثِ، فلم يكد الخليفة الأول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يفرغ مـن مبايعةِ الناس له حتى واجه مسـألة الردة، فرأى قوما يمتنعون عن أداء الزكاة مع إقرارهم بالإسلام وإتيانهـم للصلاة، ولم تحدث هذه الحادثة في عهد الرسـول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فكيف يصنع؟

لجأ إلى الرأي واستشـار وكان يرى أنه يقاتلهـم، وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كيف نقاتلهم وقد قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فـإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها؟!**)). فقال أبو بكر: ألم يقل: ((**إلا بحقها**)) فمن حقها إيتاء الزكاة كما أن من حقها إقام الصلاة[2].

وعرضـت لهم مسـألة الجد مع الإخـوة، هل يرث الإخوة معـه أو لا؟ ولم يـرد نصٌّ في هذه المسـألة، إنما ورد النص في الأب مع الإخـوة، فكان فيها مجال الاجتهـاد، فذهب أبو بكـر وابن عباس إلى أنه يحجبهـم كالأب، وذهب آخرون ومنهم زيد بن ثابت وعلي وعمر إلى إرثهم معه[3].

ولمـا رفعت إلى زيد بن ثابت مسـألة من مات عـن زوج وأبوين جعل للأم ثلـث الباقي، فقال ابـن عباس: أين وجدت في كتاب الله ثلـث ما بقي؟ فقال زيد: أقول برأيي وتقول برأيك[4].

(١) [إعلام الموقعين ١/ ٣٩. تحقيق].

(٢) [تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ٢/ ٢٠١، والحديث أخرجه البخاري ١/ ١٤ رقم ٢٥، ومسلم ١/ ٥١ رقم ٢٠. تحقيق].

(٣) [أخرجه مالك ص٢٥٢ رقم ٧٢٢، وعبد الرزاق ١٠/ ٢٦٦ رقم ١٩٠٥٩، والحاكم ٤/ ٣٧٧ رقم ٧٩٨٢. تحقيق].

(٤) [أخرجه عبد الرزاق ١٠/ ٢٥٣ رقم ١٩٠٢٠، والبيهقي ٦/ ٣٧٥ رقم ١٢٣٠٥. تحقيق].

وهـذا وأمثالـه كثيـرٌ لا نطيـل بسـردهِ، وإنمـا سـقنا هذا لـك لتعلـم منه أن المجتهدين بعد رسـول الله أمسـكوا بزمامِ التشـريعِ واجتهدوا وشرعوا فيما ليس فيه نص، وكان نشاط تشريعي، وكان حوارٌ في طريقِ الفهم، ومن استقرأ تشريعهم في الصدرِ الأولِ وآراءهم فيما ليس فيه نص يجد أنهم كانوا يستعملون الرأي فيما نسـميه اليـوم «العدالـة»، أو «روح التشـريع» ورائدهم المصلحـة المقصودة من القوانين.

ويطابـق هذا ما ذكـره ابن القيم في تفسـير الرأي إذ يقـول: «ولكنهم خصوه -أي الـرأي- بمـا يراه القلب بعـد فكرٍ وتأملٍ وطلبٍ لمعرفـة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات»[1].

وقـد كان في استشـارة الخلفـاء وأهـل الفتيـا بعضهـم بعضًا مـا يجعل من جماعتهـم المحدودة شـبه مجلس نيابـي صغير ينقصه النظـام، ولكنهم مع ذلك كانوا يقلبون المسائل على وجوهها ويبحثون جميع نواحيها.

روي أن عمـر بن الخطاب لما استشـار في ميراثِ الجـدِّ والإخوة، قال زيد: وكان رأيـي يومئـذ أن الإخوة أحق بميراث أخيهم من الجـد، وعمر بن الخطاب يرى يومئذ أن الجدَّ أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعمر محاورة شـديدة، فضربت له في ذلك مثلا فقلت: لو أن شـجرة تشـعب من أصلها غصن، ثم تشـعب من ذلك الغصن خوطان، ذلك الغصـن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهمـا، ألا ترى يا أميـر المؤمنين أن أحد الخوطين أقـرب إلى أخيه منه إلى الأصل؟ قال زيد: فأنا أعذله وأضرب له الأمثال، وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة[2].

ورفعـت إلـى عمر قصة رجل قتلته امرأة أبيـه وخليلها، فتردد عمر هل يقتل الجماعة بالواحد، فقال له عليٌّ: أرأيت لو أن نفرًا اشـتركوا في سـرقة جزور فأخذ

(١) [إعلام الموقعين ٢/ ١٢٤. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ٢/ ٣٧٦. تحقيق].

هـذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال فكذلك، فعمل عمر برأيه وكتب إلى عامله أن اقتلهما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم[1].

ولما اختلفوا في المسألة المشتركة وهي التي توفيت فيها امرأة عن زوجٍ وأم وإخوةٍ لأم وإخوة أشقاء، كان عمر يعطي للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث، فلا يبقى للإخوة الأشقاء نصيب، فقيل له: هب أن أبانا [كان] حجرًا في اليم، ألسنا من أم واحدة؟! فعدل عن رأيه وأشرك بينهم[2]. ولم يكن مناص أن يختلف المجتهدون في طريقِ الاجتهادِ فيقف بعضهم عند ظواهر النصوص، ويتوسع آخرون في فهم عللها، ويستعملون رأيهم وإن خالف ظواهر تلك النصوص، ويظهر أن عمر بن الخطاب -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تعالى عنه- كان إمام الفريق الثاني.

فابن تيمية يذكر في كتابهِ السياسة الشرعية أنه روي عن رافع بن خديج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: ((**أعطى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن، والأقرع بن حابس كل إنسان منهم مائة من الإبل، وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك فقال عباس بن مرداس:**

أتجعل نهبي ونهب العبيـ	ـد بين[3] عيينة والأقرع
وما كان حصن ولا حابس	يفوقان مرداس في المجمع
وما كنت دون امرئ منهما	ومن يخفض اليوم لا يرفع

قال: فأتم له رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مائة)) رواه مسلم[4].

وكان ذلك تطبيقًا للقرآنِ في المؤلفة قلوبهم، ويروي الزيلعي في تبيين الحقائق أن رسول الله كان يعطي المؤلفة قلوبهم كثيرًا حتى أعطى أبا سفيان

(١) [إعلام الموقعين ٢/ ٣٧٨. تحقيق].
(٢) [الفواكه الدواني ٢/ ٢٥٥، والشرح الكبير ٤/ ٤٦٦. تحقيق].
(٣) [في الأصل (دون) والصواب ما أثبتناه كما في صحيح مسلم. تحقيق].
(٤) [السياسة الشرعية ص٤٤- ٤٥، والحديث أخرجه مسلم ٢/ ٧٣٧ رقم ١٠٦٠. تحقيق].

وصفوان والأقرع وعيينة وعباس بن مرداس كل واحد منهم مائة من الإبل؛ وقال صفوان بن أمية: لقد أعطاني ما أعطاني وهو أبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى كان عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أحب الناس إلي.

ثم في أيام أبي بكر جاء عيينة والأقرع بن حابس يطلبان أرضًا، فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب وقال: إن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف، فانصرفا إلى أبي بكر وقالا: أنت الخليفة أم هو؟ فقال: هو إن شاء[(١)].

وإذن فقد جعل الله تعالى المؤلفة قلوبهم من مصارفِ الزكاةِ ومضى على ذلك رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولما نقص أحدهم عن غيره جعل العطاء على الأنسابِ فاعتز بنسبه، فتلقاه الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رحب الذراع، وأعطاه ما جعله مثل أصحابه.

ولما جاء عهد أبي بكر وطلب رجلان من المؤلفةِ قلوبهم عطاءً منعه عمر وترك ظاهر النص وعمل الرسول، ومشى وراء ما فهمه من علةِ النص وما رأى فيه المصلحة.

وكذلك روي أن غِلْمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقةً لرجلٍ من مزينة فأتى بهم عمر فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تَسْتَعْمِلُونَهُمْ وَتُجِيعُونَهُمْ حتى إن أحدهم لو أكل ما حرَّم الله عليه حل له لقطعت أيديهم، وايم الله إذا لم أفعل لَأُغَرِّمَنَّكَ غَرَامَةً تُوجِعُكَ[(٢)].

فأنت ترى أن عمر في هذه الحادثة ترك ظاهر النص أيضًا، وحوادثه كثيرة لا نطيل بسردها، وقد سار على طريقته بعض الصحابة كعبد الله بن مسعود في

(١) [تبيين الحقائق ١/ ٢٩٩. تحقيق].
(٢) (إعلام الموقعين جزء ٣) [إعلام الموقعين ٣/ ١٧. تحقيق].

العراق، فقد كان يتبع عمر ويعجب بمذاهبه، جاء في «إعلام الموقعين جزء ١» أن ابن مسعود كان لا يخالف عمر في شيء من مذاهبه، وقال الشعبي: كان عبد الله لا يقنت، ولو قنت عمر لقنت عبد الله[١].

وقد ورد أيضًا ما يدل على أن الصحابة كان لهم مناح للتفكير مختلفة، وكان كل جماعة يتشابه تفكيرهم يألف بعضهم بعضًا، ويؤيد بعضهم بعضًا على سنن الناس في كل جيل وفي كل مصر؛ قال الشعبي: ثلاثة كان يستفتي بعضهم بعضًا، فكان عمر وعبد الله وزيد بن ثابت يستفتي بعضهم من بعض، وكان عليٌّ وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري يستفتي بعضهم من بعض، ولما ورد أهل الكوفة على عمر أجازهم، وفضل أهل الشام عليهم في الجائزة، فقالوا: يا أمير المؤمنين تفضل أهل الشام علينا، فقال: يا أهل الكوفة أجزعتم أن فضلت أهل الشام عليكم لبعد شقتهم وقد آثرتكم بابن أم عبد يعني عبد الله بن مسعود[٢]. وكان ابن مسعود يقول: إني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم[٣].

والناظر يرى من سجف التاريخ أن عمر ومن على طريقته أسسوا مدرسة الرأي في التشريع، وتبعهم ناس من المجتهدين. وكان آخرون من الصحابة أقل في استعمال الرأي من عمر، وكان من أثر ذلك أن أسست مدرسة أخرى سميت مدرسة الحديث يرجع أصلها إلى بعض الصحابة كالعباس والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، وقد تسلسلت أيضًا في التابعين، فقد قال الشعبي: «ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله فخذوه وما كان من رأيهم فاطرحوه في الحش»[٤].

وكان من المدرسة الأولى من المجتهدين أبو حنيفة وأتباعه، ومن المدرسة الثانية ابن حنبل من المجتهدين، وقد تأسست مدرسة بين المدرستين لا تهمل

(١) [إعلام الموقعين ١/ ١٦. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ١/ ١٤. تحقيق].
(٣) [إعلام الموقعين ١/ ١٣. تحقيق].
(٤) [إعلام الموقعين ١/ ٥٨. تحقيق].

الرأي بتاتًا؛ وهي مع ذلك غنية بالحديث، ولا تأخذ بالرأي إلا إذا لم يكن نص في المسألة فيما وصل إليها من حديث كثير.

ومن أعلام هذه المدرسة الإمامان مالك والشافعي من المجتهدين، والكلام في هذه المدارس وتاريخها محله تاريخ التشريع؛ وإنما نذكرها هنا إجمالا للدلالةِ على أن السلطةَ التشريعيَّة عند المسلمين بلغت شأوًا بعيدًا في عصور زهو الإسلام، وقد خلف القائمون بها ثروة واسعة من الآراء والمذاهب حتى كان فقههم من أغنى وأوسع التشريع حتى يومنا هذا، ولم يفت المسلمين الأولين أن يفكروا في تنظيمِ هذه السلطة التشريعية، ففي مبسوط السرخسي أن عمرَ كان يستشير الصحابةَ مع فقههِ حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعوا لي عليًّا، ادعوا لي زيدًا، فكان يستشيرهم ثم يفعل بما اتفقوا عليه[1].

وعن الشعبي قال: «كانت القضية ترفع إلى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فربما يتأمل في ذلك شهرا ويستشير أصحابه»[2].

وقد وضع لهم الشارع الأعظم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأساس الأول. روي عن سعيد بن المسيب عن علي قال: "**قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؛ قال: اجمعوا له العالمين -أو قال العابدين- من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي أحد**"[3].

وقد أخرج البغوي عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى في ذلك بقضاءٍ، فربما اجتمع عليهم النفر كلهم يذكر فيه عن

(١) [المبسوط ١٦/ ٧١. تحقيق].
(٢) [المبسوط ١٦/ ٨٤. تحقيق].
(٣) [أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٢/ ٨٥٣ رقم ١٦١٢. تحقيق].

رسـول الله قضـاء، فإن أعياه أن يجدَ فيه سـنة عن رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيءٍ قضى به، وكان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر قضاء، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به وإلا دعا رؤوس الناس فإذا اجتمعوا على أمرٍ به قضى»[(١)].

والظاهـر أنه من هذا القبيل ما عرض لعمر بن عبد العزيز في جمع الحديث؛ ففـي الموطأ أن عمر بن عبد العزيز كتب إلـى أبي بكر بن محمد بن عمر بن حزم أن انظـر ما كان من حديث رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو سـنته فاكتبـه، فإني خفت دروس العلـم وذهاب العلماء[(٢)]. وأخـرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق: انظروا إلى حديث رسـول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فاجمعوه[(٣)]. ولعل عمر بن عبد العزيز قضى دون هذا الأمر، ولـم يحفل بذلك من بعده فإننا لـم نر لأمره هذا أثرا.

وأظهر ما نعرفه من ذلك ما ارتآه ابن المقفع في رسـالةِ الصحابةِ، فقد عرض لهـذا الموضوع من طريق فوضـى القضاء؛ فذكر أن القضـاء فوضى لا يرجع فيه إلى قانون معروف، وإنما هو متروك لرأي القضاة واجتهادهم، وتبع ذلك صدور الأحكام المتناقضة حتى في البلدةِ الواحدةِ فتستحل دماء وفروج وأموال في ناحية مـن نواحي الكوفـة، وتحرم في ناحية أخرى تبعًا لحكـم القاضي، وكل ذلك نافذ على المسلمين.

والقضاة نوعان: نوع يزعم أنه يلتزم السنة وقد تغالى فيما سماه سنة، فكثيرا ما يسفك دمًا من غير بينة ولا حجة، ويزعم أنه هو السنة، فإذا قيل له: إن مثل هذا الأمر لم يرق فيه دم في عهد رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أئمة الهدى من بعده، قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء.

---

(١) [أخرجه البيهقي من طريق أبي القاسم البغوي ١٠/ ١١٤ رقم ٢٠١٢٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه مالك ص٣٣٠ رقم ٩٣٦، ورواه البخاري ١/ ٣١ باب: كيف يقبض العلم. تحقيق].
(٣) [تاريخ أصبهان ١/ ٣٦٦. تحقيق].

ونوع يزعم أنه من أهل الرأي فيبلغ به الاعتداد برأيه أن يقول في الأمر الجسيم -من أمر المسلمين- قولا لا يوافقه عليه أحد، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مقر أنه رأي منه لا يحتج بكتاب ولا سنة؛ وذلك هو ما سماه ابن المقفع فوضى القضاء.

ولم يكن بد من أن يقترح لذلك علاجًا وأن يكون هذا العلاج من ناحية التشريع، فاقترح أن يرفعَ إلى أمير المؤمنين كل الأقضية والمسائل التي يحدث فيها الخلاف، ويذكر ما يحتج به كل فريق من المخالفين من نصٍّ أو رأي فيعمد أمير المؤمنين إلى هذه الحجج والبراهين ويختار ما يراه صوابًا ثم يدون ذلك في كتاب، ويُعمل منه نسخ ترسل إلى الأمصار ويلزم القضاء بالحكم به، فإذا جدت حوادث سير فيها على هذا النحو، ووجب على كل إمام يأتي بعد أن يدخل على هذا القانون ما يجد وما تدعو إليه الحاجة إلى آخر الدهر.

ولا يقتصر ابن المقفع على أن يقترحَ على ولاةِ الأمورِ أن يضعوا هذا القانون، ولكنه يرسم طريقًا لوضعه أيضًا، فيرى أن ولاة الأمر يجب أن يرجعوا في المسائل المختلف فيها إلى العدلِ والمصلحةِ، وليس هناك ما يمنع من ذلك لأمر الأحكام المختلفة.

أما أن يكون الاختلاف فيها سببه استناد القضاةِ على سنن مأثورة مختلفة، وهذا الاختلاف في السنن دليل على أنها ليست مقبولة بإجماع إما لسندها وإما لأنها مجال لتأويلات مختلفة، وحينئذٍ يكون الرجوع إلى العدالة أولى، وإما أن يكون سببه مراعاة القياس.

وقد أفرط الفقهاء في مراعاةِ القياسِ الشكلي والتزموا به فوقعوا في ورطات، ثم يضرب ابن المقفع مثلا يتهكم فيه بقياسهم ويهجنه فيقول: لو أنك سألت أحدهم: أتأمرني أن أصدق فلا أكذب كذبة أبدًا؟ لكان جوابهم نعم؛ فلو سألت: ما تقول في رجل هارب أراد ظالم أن يقتله فسألني عن مكانه وأنا أعرفه أأصدق أم

لا؟ فلو ساروا على قياسهم الذي وضعوه لأجابوا التزام الصدق مع أن المصلحةَ والعدالةَ في غير ذلك، ثم يمضي فيما هو بسبيله فيقرر مبدأ قد يكون له قيمة، وهو أن القياس ليس إلا وسيلة لتحقيق العدالة وطريقًا من طرق الوصول إليها، ومتى رؤيت العدالة في غير القياسِ يجب إن كان بالقياس[1]. وإذًا فقد يضحي[2] رأي ابن المقفع أشبه بتقريرٍ يرفع إلى أولي الأمر لإصلاح القضاء من طريق توحيد القانون؛ وذلك بأن يوضع قانون رسمي تجري عليه المملكة الإسلامية في جميع أنحائها، وهذا القانون مرجعه ما يرشد إليه العقل في معنى العدالة إذا لم يكن في المسألةِ نصٌّ مجمع عليه، أما المسائل التي ورد فيها نص مختلف فيه أو كانت مبنية على قياسٍ، فيجب أن تترك لولاة الأمور ينظرون فيها باعتبارٍ واحدٍ هو المصلحة العامة، والفقهاء ليس لهم وضع قوانين وإنما عليهم أن يجتهدوا في المسائل من الناحيةِ العلميةِ النظرية، ثم يدلون بآرائهم إلى ولي الأمر وهو الذي يضع القوانين وحده.

ورأي ابن المقفع في ذلك له فائدته ووجاهته، وهو يتفق في كثيرٍ من نواحيه والآراء الحديثة في التشريع.

ولعل ذلك الرأي له أثره فيما حدث بعد من المحاولات التي اتخذت لجعل السلطة التشريعية رسمية.

فقد روى ابن سعد في الطبقات عن مالك بن أنس أنه قال: «لما حج المنصور قال لي: قد عزمت على أن آمر بكتبك هذه التي وضعتها فتنسخ ثم أبعث إلى كل مصر من أمصارِ المسلمين منها نسخةً، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوه إلى غيره، فقلت يا أمير المؤمنين: لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا

(١) [هذا الكلام موجود بمعناه في كتاب رسالة في الصحابة ص٣١٦: ٣١٨ وهو منشور ضمن كتاب آثار ابن المقفع. تحقيق].
(٢) [في الأصل نصحي، ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].

روايـات، وأخذ كل قوم بما سـبق إليهم ودانوا به، فـدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم»[١].

وقد عاودت هذه الفكرة هارون الرشيد فقد روي في كتاب الحلية عن مالك بـن أنس قال: شـاورني هارون الرشـيد أن يعلق الموطأ في الكعبـةِ ويحمل الناس على ما فيه، فقلت: لا تفعل فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع وتفرقوا في البلدان وكلٌّ مصيب[٢].

قـد تكون محاولة المنصور والرشـيد من أثر تقرير ابـن المقفع، وقد يكون ذلـك مـن قبيل ما يخطـر للمفكرين في الإصـلاحِ كما خطر لعمر بـن عبد العزيز مـن قبل كما سـبق لك، ولكن مما لا شـك فيه أنَ هذه الأفكار يمـت بعضها إلى بعض، وأنها جميعًا ترمي إلى شيء واحد وهو رسمية القانون وإبراز عمل السلطة التشـريعية قائمًا ظاهرًا ليـس فيه فوضى ولا اضطراب، ولكن مع هذا التشـابه في التفكير ترى أن اقتراح ابن المقفع أوسع وأشمل وأنه عالج الأمر بحرية لا يقيدها شيء إلا المصلحة والعدالة.

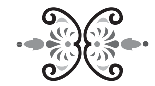
ويتصل بهذا ما فعله الأمويون بالأندلسِ، فقد أسسوا دارًا في قرطبة للشورى، أعضاؤها من جلة العلماء، وحتموا على القضاة أن يعملوا بما تراه دار الشـورى، فقـد كان إلـى أعضائها المرجـع في تقريرِ الأحـكامِ وكانت تخالـف الإمام مالكًا -عليه رضوان الله- في أحكام تأخذ فيها بقول أبي القَاسم، ولكن أخبار هذه الدار وما عملته لم تصل إلينا على وجه بَيِّن قد ترسـمنا آثارها فلم نعثر بعد على شـيءٍ إلا ما رأيناه في تراجم بعض علماء الأندلس أن فلانًا كان مشاورًا ودعي فلان إلى الشورى فأبى.

وفي أواخـر القرن الثالث عشـر الهجـري أخذت الدولـة العثمانية في وضع أساس لعلاجِ وقوف حركة التشريع الإسلامي، فكونت من علماء الأمة وفقهائها

(١) [الطبقات الكبرى ٥/ ٤٦٨. تحقيق].
(٢) [حلية الأولياء ٦/ ٣٣٢. تحقيق].

جماعـة سـمتهم «جمعية المجلـة»، وانتخبوا من كتب مذهب أبـي حنيفة «مجلة الأحكام العدلية»، وقد كان عمل هذه الجمعية ضيقًا قاصرًا على الترتيب وتهذيب الوضع والاختيار من كتب المذهب.

ولـو لاقـت دعوة ابن المقفع سـميعًا منـذ أن دعا إلى إصلاح هذه السـلطة وتنظيمها؛ لتدرج ولاة الأمر في ذلك الإصلاح، ووضعوا نظامًا يحول بين التشريع وهذه الفوضى، وأكبر الظن أن القوانين الإسلامية لو بقيت معمولا بها في ممالك الإسـلام التي أخذت مـن الثقافةِ بحظٍّ وافـرٍ لتطور عمل العلماء المسـلمين إلى التشريعِ ومسايرة الزمن.



السلطة القضائية

السلطة القضائية هي السلطة التي يعهد إليها في تفسيرِ القانونِ وتطبيقه على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم؛ ويقول علماء القوانين الوضعية الحديثة: إن أول الصفات التي يجب أن يتحلى بها القاضي هي معرفة قوانين بلاده معرفة دقيقة، فالقاضي لا يمكنه تفسير القوانين، وتطبيقها بغير أن يعرفها ولا تكفي هذه المعرفة النظرية، بل لا بد من المران العملي حتى تثبت في ذهنهِ القواعد.

أما العلماء المسلمون فاشترطوا في أهلية القضاء شروطًا مبسوطةً في كتب الفقه وكتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، فلا نطيل بسردها ولكنا نقرر هنا أن المسلمين في شروطهم هذه بلغوا بمنزلةِ القضاءِ درجة لا تطاول. وقد ذكروا مع هذه الشروط أن القاضي يجبُ أن يتحلى بصفات العلم والفضل والورع والعفة.

ورد في فتح الباري في باب: «متى يستحق الرجل القضاء؟ قال أبو علي الكرابيسي صاحب الشافعي في كتاب آداب القضاء له: لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافًا أن أحق الناس أن يقضي بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه قارئًا لكتاب الله عالما بأكثر أحكامه عالما بسنن رسول الله حافظًا لأكثرها، وكذا أقوال الصحابة، عالمًا بالوفاقِ والخلافِ، وأقوال فقهاء التابعين، يعرف الصحيح من السقيم، يتبع في النوازل الكتاب، فإن لم يجد فالسنن، فإن لم يجد عمل بما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا فما وجده أشبه بالقرآن، ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عمل به، ويكون كثير المذاكرة مع أهل العلم والمشاورة لهم مع فضل وورع، ويكون حافظا للسانه وبطنه وفرجه، فهما بكلام الخصوم، ثم لا بد أن يكون عاقلا مائلا عن الهوى؛ ثم قال: وهذا وإن كنا نعلم أنه ليس على

وجه الأرض أحد يجمع هذه الصفات، ولكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم وأفضلهم»[1].

وقال في معين الحكام: اعلم أنه يجب على من ولي القضاء أنه يعالج نفسه على أدبِ الشرع، وحفظ المروءة وعلو الهمة ويتوقى ما يشينه في دينه ومروءته وعقله فإنه أهل لأن ينظر إليه، وليس يسعه في ذلك ما يسع غيره، ولا ينبغي له بعد الحصول في هذا المنصب سواء أَوَصَل إليه برغبته فيه أو امتحن به وعرض عليه أن يزهدَ في طلب الحظ الأخلص، والسنن الأصلح[2].

وقد أكثروا من الصفات التي يجب أن يتصف بها القاضي حتى جمعوا له شتيت الفضائل، وجعلوه من خلق يعز وجودهم؛ قال بعضهم: من حق القاضي أن يكونَ غير متكبر عن مشورةِ من معه من أهل العلم ورعًا ذكيًّا فطنًا غير عجول نزهًا عمَّا في أيدي الناس مرضي الأحوال موثوقًا به في دينه غير مخدوع، وقورًا مهيبًا عبوسًا في غير غضب متواضعًا من غير ضعف، كثير التحرز من الحيل، ولا ينبغي أن يكون فظًّا غليظًا جبارًا.

وبالغ الفقهاء في حفظ كرامة القاضي حتى كرهوا له أن يبيع ويشتري خارج مجلس القضاء، بل قالوا: ينبغي أن يتنزه عن طلب الحوائج من الناس؛ ليكون موفور الكرامة محفوظًا من ألسنةِ الناسِ ملحوظا بعين الإجلال والإكرام؛ وهذه الصفات التي سقناها لك تمثل صورة جلية مما يعتقده المسلمون فيما يجب أن يكونَ عليه القاضي، وما ينبغي أن يكون له من المنزلةِ والمهابةِ، ولا شك أنك واجد من تاريخ سلفهم ما يؤيد ذلك.

(١) [فتح الباري ١٣/ ١٤٦. تحقيق].
(٢) [معين الحكام ص١٥. تحقيق].

استقلال القضاة:

يقرر علماء القانون أنه يجب أن يكفل استقلال القاضي؛ وذلك بأن تحدد في القانون طريقة اختياره، وألا يكون قابلا للعزل، وأن تجري الأرزاق الكافية عليه، وأن يوسع له في سلطانه فكل هذه أمور تؤدي إلى تمتعه بالاستقلال.

وقد تعددت طرق اختيار القاضي في الشرائع الحديثة، فهناك طريقة اختياره بواسطة الهيئةِ التشريعيةِ، وهي متبعة في سويسرا إذ فيها تنتخب الهيئة التشريعية أعضاء المحكمة العليا، وهناك طريقة اختياره بواسطة أفراد الشعب مباشرة، وهذه الطريقة سائدة في أكثر الولايات المتحدة، وقد عابوا هاتين الطريقتين بأنهما تجعلان القاضي معينًا بحزبٍ من الأحزاب، وقد يراعى في التعيين ولاء الشخص لمبادئ الحزب دون مراعاة لكفاءته. وأشد ما يعاب على هاتين الطريقتين أن يتولى القضاء بين الناسِ قضاة ضعاف غير متقنين، خاضعون للأحزابِ السياسية التي ترشحهم خضوعا تامًّا، وثَمَّ عيب آخر له اعتباره، وهو أن عامة الشعب ليس لديهم الكفاءة التامة لتقدير مقدرة القضاء الفنية، فالقاضي الذي يصدر حكمًا لا يتفق وأهواء الجمهور يجد صعوبة كبيرة في تجديدِ انتخابهِ إن لم يخذل تمام الخذلان.

ويفضل أكثر الكتاب طريقة اختيار القضاةِ بواسطةِ السلطة التنفيذية باعتبار أنها خير طريقة لاختيارهم؛ لأن الكفاءات التي يجب أن تتوافر للقضاةِ يسهل الوقوف عليها لهيئة تنفيذية أكثر مما يسهل على مجموع الناخبين، فضلا عن أن اختيارهم معرفة السلطة التنفيذية يساعد على رفع مستواهم؛ لأنه يبعدهم عن التنزلِ إلى معترك السياسات الحزبية فيزدادون كرامة واستقلالا.

أما طريقة المسلمين في اختيارِ القاضي فهي أن يختار من الخليفةِ أو نائبه، ويمكنك أن ترجعَ هذا إلى الطريقةِ الثالثةِ عند علماء القانون، فإن الخليفة في الإسلام بيده السلطة التنفيذية، والأصل في ذلك أن القضاء في الإسلام من وظائف الخلافة.

قال ابـن خلدون في المقدمة: «وأما القضاء فهو من الوظائفِ الداخلة تحت الخلافـة؛ لأنه منصب الفصـلِ بين الناسِ في الخصومات حسـمًا للتداعي وقطعًا للتنـازع، إلا أنه بالأحكامِ الشـرعية المنتقاة من الكتاب والسـنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجًا في عمومها»[1].

وهذا يـدل على أن القضـاءَ من الخطـط الدينية المندرجة تحـت الخلافة؛ وذلـك مـا يقوله أيضا أبو الحسـن الماوردي في الـكلام عما يلـزم الخليفة القيام بـه من الأمور العامة؛ إذ جعل من تلك الأمور: «تنفيذ الأحكام بين المتشـاجرين وقطـع الخصام بين المتنازعين حتى تعمَّ النصفة فـلا يتعدى ظالم[2] ولا يضعف مظلوم»[3]، وقد قال الفقهاء: يصح للسلطان أن يتولى القضاء بين الخصومِ بنفسه، ومـا ذلـك إلا لأن الأصل في هذه الأعمال أن تكون كلها بيد السـلطان وهو الذي ينيب عنه، ويؤيده ما ذكروه من أن القاضي وكيل السلطان غير أنه لا ينعزل بموته كسائر الوكلاء، والفرق -كما في وكالة الزيلعي- أن السلطانَ عامل للمسلمين، فلا ينعـزل بموته القاضي الذي ولاه[4]. وقال أبو الحسـن الماوردي: «ولو اتفق أهل بلـد قـد خلا من قاضٍ على أن قلدوا عليهم قاضيًا، فـإن كان إمام الوقت موجودًا بطل التقليد، وإن كان مفقودًا صح التقليد، ونفذت أحكامه عليهم، فإن تجدد بعد نظـره أمامه لم يسـتعدم[5] النظر إلا بإذنه، ولم ينقض ما تـمَّ من حكمه»[6]. ومثله مـا يقوله فقهاء الحنفية؛ ففي «ابن عابدين ج٤» من بـاب القضاء تعليقًا على قول صاحـب التنوير: «ويجوز تقليد القضاء من السـلطان العـادل والجائر»، قال ابن عابديـن: «أي الظالـم، وهذا ظاهـر في اختصاص تولية القضاء بالسـلطان ونحوه

(١) [المقدمة ١/ ٢٧٥. تحقيق].
(٢) [في الأصل: «الحاكم»، والمثبت من الأحكام السلطانية. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية ص٤٠. تحقيق].
(٤) [تبيين الحقائق ٤/ ٢٧٦. تحقيق].
(٥) [كذا بالأصل وفي الأحكام السلطانية: يستدم. تحقيق].
(٦) [الأحكام السلطانية ص١٢٩. تحقيق].

كالخليفة حتى لو اجتمع أهل بلدة على تولية واحد القضاء لم يصح بخلاف ما لو ولوا سلطانًا بعد موت سلطانهم كما في البزازية- نهر. وتمامه فيه: قلت: وهذا حيث لا ضرورة وإلا فلهم تولية القاضي أيضا»[1].

وأنت ترى من هذا أن كلمة علماء المسلمين على أن القاضي يعيَّن من السلطة التنفيذية، وأنه لا يعين بطريق الانتخاب إلا للضرورةِ، ولا يجوز تعيين القاضي إلا بعد العلمِ باجتماعِ شروط القضاء فيه، وقد ورد في الماوردي ما يفيد أن ذلك يكون إما بتقدم علم من المولى، أو باختيار ومسألة، وقد قلد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليًّا -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكرم الله وجهه- قضاء اليمن، ولم يختبره لعلمه به ولكن وصاه تنبيهًا على وجه القضاء، فقال: "**إذا حضر خصمان بين يديك فلا تقض لأحدهما حتى تسمع كلام الآخر**"، فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فما أشكلت علي قضية بعدها[2].

وبعث معاذًا إلى ناحية من اليمن واختبره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله، قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يرضي رسول الله**"[3].

وروي أن عمر ساوم بفرسٍ فركبه ليشوره فعطب الفرس، فقال لصاحبه: خذ فرسك، فقال الرجل: لا، قال: اجعل بيني وبينك حكما، قال الرجل: شريح، فتحاكما إليه، فقال شريح: يا أمير المؤمنين، خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت، فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا، سر إلى الكوفة فبعثه قاضيًا عليها[4]. وقد أتت عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ امرأة فشكرت عنده زوجها، وقالت: إنه من خير أهل الدنيا يقوم

(١) [الدر المختار وحاشية ابن عابدين ٥/ ٣٦٨. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص١١٥، والحديث أخرجه الترمذي ٣/ ٦١٠ رقم ١٣٣١. تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو داود ٣/ ٣٠٣ رقم ٣٥٩٢. تحقيق].
(٤) [مرآة الزمان في تواريخ الأعيان ٩/ ١٧١. تحقيق].

الليل حتى الصباح ويصوم النهار حتى يمسي، ثم أدركها الحياء، فقال: جزاك الله خيرا فقد أحسنت إلينا، فلما ولت، قال كعب بن سور -وكان جالسًا مع عمر-: يا أمير المؤمنين، لقد أبلغَتْ إليك في الشكوى، فقال: وما اشتكت؟ قال: زوجَهَا. قال: عَليَّ بها، فقال لكعب: اقض بينهما، قال: أقضي وأنت شاهد؟ قال: إنك قد فطنت إلى ما لم أفطن له، قال: إن الله يقول: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، صم ثلاثة أيام وأفطر عندها يومًا، وقم ثلاث ليال وبت عندها ليلة، فقال عمر: هذا أعجب من الأول. فبعثه قاضيًا لأهل البصرة[1]، وهذا ونحوه يشرح لك طريقة الاختيار التي ذكرها الماوردي.

أرزاق القضاة:

من المسائل الهامة في نظر المشترعين مسألة رزق القاضي، فإن القاضي يزيد استقلالا كلما كان رزقه كافيًا لحاجته ولظهوره بالمظهر اللائق بمنصبه، وباحترامه بين الأفراد. فالمبدأ الصحيح الذي تسير عليه أكثر الدول هو أنها تجري على القضاة الأرزاق الكافية حتى يتفرغوا من كلِّ همٍّ مالي، ويصرفوا جميع وقتهم في خدمةِ العدالةِ، وحتى لا يتطلعوا إلى مناصب أخرى غير مناصبهم.

ونحن نرى أن الإسلام قد سبق إلى تقرير هذا المبدأ بما لا يدع زيادة لمستزيد، فقد كتب الإمام علي -كرم الله وجهه- لبعض عماله كتابه الرائع الذي يقول فيه: «ثم اختر للحكمِ بين الناسِ أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم إلى أقصاه، أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلهم تبرمًا بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأحرصهم عند اتضاح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء، وأولئك قليل؛ ثم أكثر تعاهد قضائه، وأفسح له في البذل ما يزيل

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٦٦. تحقيق].

علتـه، وتقل معه حاجته إلى الناسِ، وأعطه من المنزلةِ لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك»[1].

وهذا الكتاب وصية من أمير المؤمنين إلى عاملهِ، جمعت ما ينبغي أن يكون عليـه القاضي من الصفاتِ، وقد أوصاه أن يفسـحَ له في البـذل كفاء ما يتحلى به؛ ليكـون ذلـك مزيلا علته، مقللا حاجته، وذلك بعينه ما يـراه علماء القانون اليوم؛ وقد جرى عليه المسـلمون في مختلفِ عصورهم، وقد رتَّب الإمام علي للقاضي شريح خمسمائة درهم في كل شهر[2]، بينما كان الإمام علي نفسه يكتفي بالكفافِ مـن بيت المالِ، فكان بذلك القدوة بقوله وعملـه، اقتدى به الولاة فرتبوا للقضاة أرزاقًا لم تحوجهم إلى مد الأيدي إلى السحت.

روي أن عبـد الرحمن بن حجيرة الخولاني قاضـي مصر في زمن واليها عبد العزيـز بن مـروان جمع بين ولاية القضـاء، وولاية بيت المـال والقصص؛ فكان يـرزق على القضاءِ مائتي دينار، وله علـى القصص مائتا دينار أخرى، وعلى بيت [المال] مثل ذلك؛ وكان عطاؤه مائتي دينار، وجائزته كذلك، فكان يأخذ في العام ألف دينار[3]. وإذا نظرت إلى هذا المقدار من المال وجدته كثيرًا بالإضافة إلى ما كانت عليه موارد الدولة في ذلك الزمان.

وجـاء في تاريخ الكندي: «وفيما وجدت في ديوان بني أمية براءة زمن مروان بن محمد فيها: بسـم الله الرحمن الرحيم من عيسـى بن أبي عطاء إلى خزان بيت المـال، فأعطوا عبد الرحمن بن سـالم القاضي رزقه -لشـهر ربيـع الأول وربيع الآخر سـنة إحدى وثلاثين ومائة- عشرين دينارًا، وكتب يوم الأربعاء لليلة خلت من ربيع الأول سنة إحدى وثلاثين ومائة»[4].

---

(1) [شرح نهج البلاغة ٢/ ٥٧- ٥٨. تحقيق].
(2) [البداية والنهاية ٩/ ٢٩. تحقيق].
(3) [فتوح مصر والمغرب ص٢٦٣، وأخبار القضاة ٣/ ٢٢٥. تحقيق].
(4) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٢٥٧. تحقيق].

وقد ظهر من ذلك أنه كان رزق القاضي مكفولا في بيتِ المالِ، وكان واسعًا، وكان يصرف له مقدمًا أحيانًا؛ ليكون عفافا عما في أيدي الناس مضمونًا، وقد وضع للولاة الأساس الأول وذلك الخليفة الثاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فهو الذي رتَّب لسليمان بن ربيعة الباهلي القاضي خمسمائة درهم في كل شهر[1]، وهو ذلك الحاكم الذي بلغ من الزهد منزلة سبحان موليها. تطلب زوجه الحلوى فيقول: ليس عندي ثمنها، ويجوع والدنيا في قبضة يده، وهو مع ذلك جد حريص على أن يكون قاضيه مرزوقًا موسعًا عليه.

عزل القاضي:

نعالج لك في هذا البحث رأي علماء القانون في عزل القاضي، ورأي علماء الشريعة الإسلامية، وربما كان في أقوالِ بعض علمائنا ما يوافق رأي علماء القانون بعد الإمعان والروية، وربما كان خلاف، ولكلٍّ وجهه وحكمته.

قال علماء القانون: إنه مهما اتخذت الحكومة من الاحتياط في اختيارِ القضاةِ، فقد يحدث أن تخطئ فتختار قاضيًا تنقصه الكفاءة أو النزاهة، فيجب أن توجد في القانون طريقة لعزلِ القضاةِ الذين تظهر عدم كفاءتهم أو عدم نزاهتهم، وقد كانت القاعدة المتبعة في بعضِ البلدان أن القاضي يبقى في عمله ما دام الملك راضيًا عنه، ولكن ظهر أن هذا سلاح قوي في يد السلطة التنفيذية يجعل للملكِ سلطة كبيرة على القضاةِ، فتتعرض بذلك مصالح الأفراد للضياعِ، وقد رؤي بعد ذلك أن يجعلَ القضاة باقين في أعمالهم ما حسن سلوكهم، ثم أصبحت عدم قابلية القاضي للعزلِ هي المبدأ السائد في كثيرٍ من الدول الأوربية، وفي بعض جهات القضاء في مصر.

أما علماء الشريعة الإسلامية فترى لهم في هذا اختلافًا قد يكون كبيرًا، فالشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: القاضي إذا عزله الإمام الذي ولاه أو غيره لا ينعزل؛

(١) [فتح القدير ٧/ ٢٥٨، والمبسوط ١٦/ ١٠٢. تحقيق].

لأنه عقده لصالح المسلمين، فلم يملك عزله مع سداد حاله، وذلك قول في مذهب أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

والقول الثاني: وهو مذهب أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن الإمام له عزل القاضي، لما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: لأعزلن أبا مريم وأولين رجلا إذا رآه الفاجر فَرَقَه، فَعَزله عن قضاءِ البصرةِ وولَّى كعب بن سور مكانه، وولَّى علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أبا الأسود ثم عزله، فقال: لم عزلتني وما خنت ولا جنيت؟ فقال: إني رأيتك يعلو كلامك على الخصمين، ولأنه يملك عزل أمرائه وولاته على البلدان، فكذلك القضاة.

وقد كان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يولي ويعزل، فعزل شرحبيل بن حسنة عن ولايته في الشام، وولَّى معاوية، فقال له شرحبيل: أمن جبن عزلتني أو خيانة؟ قال: من كل لا، ولكن أردت رجلا أقوى من رجل.

وعزل خالد بن الوليد وولَّى أبا عبيدة، وقد كان يولي بعض الولاة الحكم مع الإمارة، فولَّى أبا موسى البصرة قضاءها وإمرتها، ثم كان يعزلهم هو، ومن لم يعزله عزله عثمان بعده إلا القليل منهم، فعزل القاضي أولى، ويفارق عزله بموت من ولاه أو عزله؛ لأن فيه ضررا وهاهنا لا ضرر فيه لأنه لا يعزل قاضيًا حتى يولي آخر مكانه، ولهذا لا ينعزل الوالي بموت الإمام وينعزل بعزله؛ فأما إن تغيرت حال القاضي بفسق أو زوال عقل أو مرض يمنعه من القضاء، أو اختل فيه بعض شروطه فإنه ينعزل بذلك ويتعين على الإمامِ عزله وجهًا واحدًا(١).

وقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: لا يترك القاضي على قضائه أكثر من سنة؛ لأنه متى اشتغل بذلك نسي العلم، فيقع الخلل في الحكم فيجوز للسلطانِ أن يعزل القاضي، ويقول له: ما عزلتك لفسادٍ فيك، ولكني أخشى عليك أن تنسى العلم، فادرس العلم ثم عد إلينا حتى نقلدك ثانيا(٢). وهذه النبذة من كلام

(١) انظر المغني. [المغني لابن قدامة ١٠/ ٩١. تحقيق].
(٢) [المحيط البرهاني ٨/ ١٧، ولسان الحكام ص٢٠٩. تحقيق].

الفقهاء الأجلاء تحوي آراء لها شبه من بعض وجوهها بما يقوله علماء القانون، فكلمة أبي حنيفة الأخيرة تشبه ما ينص عليه دستور الولايات المتحدة وبعض بلاد أوروبا، ففي الولايات المتحدة إلا القليل منها يحدد أجل لبقاء القاضي في وظيفته، وهذا الأجل يتراوح بين سنتين وواحد وعشرين سنة، وفي سويسرا يعين قضاة المحكمة العليا لست سنين.

أما مذهب الشافعي والقول الأول الذي رويناه لك من مذهب ابن حنبل فلهما شبه بالقانون الذي يجعل القضاة باقين في وظائفهم ما حسن سلوكهم، أما مبدأ عدم قابلية القاضي للعزل فإنه ليس بصريح في التشريع الإسلامي، ومع ذلك فالتشريع الإسلامي سلسلة آخذ بعضها بحجز بعض، فالإسلام جعل الخليفة يولي ويعزل ولكن لا اتباعًا للهوى وجريًا وراء الشهوات، بل أمره أن يكون رائده المصلحة وقد جعل من هذا الأمر حاجزا دينيا يمنع الإمام أن يستبد بالقضاة، وإذا استبد ولم يسأله أحد من البشر فالله سائله وكفى بسؤال الله، وقد رأيت فيما احتج به بعض العلماء من عمل عمر أن عمر كان دائمًا يجعل المصلحة نصب عينيه حتى كان القاضي أو الوالي يسأله، فيكون جوابه: رأيت رجلا أقوى من رجل.

على أننا لو أردنا أن نطبق عدم قابلية القاضي للعزلِ في دائرة ما رويناه لك من مذهب الشافعي، لم نبعد كثيرا عن ذلك المذهب، فليس ثمت ما يمنع من النظرِ في سدادِ حال القاضي، ومنع الإمام من عزله ما توفر له هذا السداد ووضع قانون ينظم هذا السداد ويحدده، ولا يكون ذلك نائبًا عما يراه المقننون من عدم القابلية للعزل.

وإنك لو ألقيت نظرة على تاريخ القضاة المسلمين، وما كانوا يتمتعون به من الاحترامِ والإجلالِ عند جمهورِ الناس لعرفت أن كلمة علماء الحنفية: يجوز عزل القاضي بريبة وبغير ريبة، كانت مجرد تقرير لمبدأ نظري؛ لأن القاضي وكيل السلطان في نظرهم، وللموكل حق عزل من وكله؛ أما العمل فلم يكن سائرًا عليها فإن إجلال الشعوب للقضاةِ كان يمنع الولاة من التلاعب بمراكزهم.

روي أنه وقع مرة للقاضي محمد بن بشير المعافري قاضي الحكم بن هشام وهو ممن عاصروا الإمام مالكا، ورووا عنه كما روى عن علماء مصر «توفي سنة ١٩٨هـ» أنه قضى على ابن فطيس الوزير، ولم يعرفه بالشهود؛ فرفع الوزير أمره إلى الأمير متظلمًا من تصرف القاضي معه، فكتب الحكم إلى القاضي بأن الوزير كره حكمك بشهادة قوم لم تعرفهم له، ولا أعذرت إليه فيهم، وأن أهل العلم يقولون: إن ذلك له، فكتب القاضي إلى الأمير: ليس ابن فطيس ممن يعرف بمن شهد عليه؛ لأنه إن لم يجد سبيلا إلى تجريحهم لم يتحرج عن طلب أذاهم في أنفسهم وأموالهم فيدعون الشهادة هم ومن آنس بهم، وتضيع أموال الناس(١).

فهذا قاضٍ يحكم على الوزير مقتنعًا بالحق ولم يعرفه بالشهود؛ لئلا ينالهم أذى الوزير، وأهل العلم يفتون الأمير بأن القاضي لم يوف الوزير حقه وهو مع ذلك يرد على الأمير بأن المصلحةَ في ذلك، وقد أمن على مركزه لم يخش عليه بأسًا.

حدث مرة أن سعيد الخير ابن الأمير عبد الرحمن الداخل كانت له خصومة أمام القاضي ابن بشير، فوكل وكيلا يخاصم عنه أمام القاضي، وكانت بيده وثيقة فيها شهادة شهود ماتوا، ولم يبق حيًّا من الشهود إلا الأمير الحكم، وشاهد آخر فشهد ذلك الشاهد لسعيد الخير، وضرب القاضي أجلا لسماع شهادة الشاهد الثاني، فدخل سعيد الخير بالكتاب إلى الحكم وأراد شهادته في الوثيقة، وقد كان كتبها قبل الإمارة في حياة أبيه وعرفه مكان حاجته إليها، وكان الحكم بارًّا بعمه سعيد الخير، فقال له: يا عم، لسنا من أهل الشهادات وقد التبسنا من هذه الدنيا بما لا تجهله ونخشى أن تقفنا مع القاضي موقف مخزاة كنا نفديه بملكنا، فصر في خصامك حيث صيرك الحق، وعلينا خلف ما انتقص، فأبى عليه وقال: سبحان الله! وما عسى أن يقول قاضيك في شهادتك وأنت وليته، وما زال ملحا في طلبه

(١) [بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس ص٦٣. تحقيق].

حتى أرسل الحكم إلى فقيهين من فقهاء وقته، وخط شهادته بيده في قرطاس وختم عليها بخاتمه، ودفعها إلى الفقيهين، وقال لهما: هذه شهادتي بخطي تحت ختمي فأدياها إلى القاضي، فأتياه بها في مجلسه وقت قعوده للسماعِ من الشهودِ فأدياها إليه، فقال لهما: قد سمعت منكما فقوما راشدين في حفظ الله تعالى، وجاء وكيل سعيد الخير ووقف مدلا، وقال له: أيها القاضي قد شهد عندك الأمير أصلحك الله تعالى فما تقول؟ فأخذ كتاب الشهادة فنظر فيه ثم قال للوكيل: هذه شهادة لا تعمل عندي فجئني بشاهدٍ عدلٍ، فدهش الوكيل ومضى إلى سعيد الخير فأعلمه، فركب من فوره إلى الحكم وقال له: لقد ذهب سلطاننا وأبطل بهاؤنا، يجترئ هذا القاضي على رد شهادتك وأخذ يوغر صدر الأمير على قَاضيهِ، فقال له الأمير: ما شككت أنا في هذا يا عم، القاضي رجل صالح، والله لا تأخذه في الله لومة لائم، فعل ما يجب عليه ويلزمه وسد دونه بابًا كان يصعب عليه الدخول فيه، فأحسن الله تعالى جزاءه، فغضب سعيد الخير وقال: هذا حسبي منك؛ فقال: نعم، قد قضيت الذي كان عليَّ لك ولست والله أعارض القاضي فيما احتاط لنفسه، ولا أخون المسلمين في قبض يد مثله، ولما عوتب ابن بشير فيما أتاه من ذلك، قال لمن عاتبه: يا عاجزًا أما تعلم أنه لا بد من الأعذار في الشهادات، فمن كان يجترئ على الدفعِ في شهادةِ الأمير لو قبلتها، ولو لم أعذر لبخست المشهود عليه حقه[1].

وذلك قاض آخر أصر على أن ينفذَ ما يعتقد أنه الحق، ولو أغضب الأمير وقد حرض الأمير عليه وأغرى به بما أبداه له عمه؛ إذ يقول: لقد ذهب سلطاننا وأبطل بهاؤنا وهو مع ذلك آمن على منصبه لم ينله سوء، ثم انظر إلى الأمير وهو يقول: «ولست والله أعارض القاضي فيما احتاط لنفسه ولا أخون المسلمين في قبض يد مثله»، أليس الوازع الديني عند الأمير قد قمعه عن الباطل، وذلك الوازع نفسه قد دفع القاضي إلى الحق، فالقاضي مطمئن إلى دينه، وواثق من دين الأمير فهو لا يخشاه.

(١) [نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٢/ ١٤٧- ١٤٨. تحقيق].

قد كنت أخشاك ثم آمنني من [أن] أخافك خوف[ـك] الله

وفي عهد الإمام علي -كرم الله وجهه- الذي ذكرناه: «واختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك؛ ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك»[2]؛ وقد تلقى الأمراء هذه الوصية بالقبول على اختلاف الديار وتتابع العصور، وإنا نقص عليك طرفًا من أخبار القضاة مع ولاتهم؛ لتعلم كيف كانت منزلتهم وما وصلوا إليه من المهابة، فقد حمل التاريخ أن القضاة كانوا يواجهون الأمراء بما لا يحتمل من سواهم ويردون شهادتهم.

دخل المنذر بن سعيد قاضي قرطبة على الناصر مرة وهو في قبة جعل قرمدها من ذهب وفضة، واحتفل احتفالا ظن أنه لم يصل إليه أحد من الملوك، فقام ابن سعيد خطيبًا في حفل حافل وتلا قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٣]، وذكر كلامًا وجم منه السلطان ولم يسعه إلا احتمال منذر لعظيم قدره في علمه ودينه[3]. وشهد الملك الكامل في حادثة أمام القاضي شرف الدين محمد بن عبد الله الإسكندراني المعروف بابن عين الدولة، فقال القاضي للملك الكامل: إن السلطان يأمر ولا يشهد، ففهم الملك أن القاضي لا يقبل شهادته، فقال له: أنا أشهد تقبلني أم لا؟ فقال له القاضي: لا أقبلك، وكيف أقبلك وعجيبة (مغنية كانت تغني السلطان) تطلع عليك كل ليلة، وتنزل ثاني يوم وهي تتمايل سكرى على أيدي الجواري، فقال السلطان: يا كيواج (كلمة سب بالفارسية)، فقال الشيخ: اشهدوا على أني عزلت نفسي عن القضاء، وترك المجلس مغضبًا، فقال بعض محبي السلطان: المصلحة إعادته لئلا يقال:

(١) [الشعر والشعراء ٢/ ٧٩٣، والكامل في اللغة والأدب ٢/ ٥. تحقيق].
(٢) [شرح نهج البلاغة ٢/ ٥٧- ٥٨. تحقيق].
(٣) [المغرب في حلي المغرب ١/ ١٨٠. تحقيق].

لأي شيء عزل القاضي، وتطير الأخبار إلى بغداد، ويتسع أمر «عجيبة»، فنهض السلطان إلى القاضي وأرضاه، فعاد إلى القضاء[1].

وحكم مرة الشيخ عز الدين بن عبد السلام قاضي مصر بهدم بناء بناه فخر الدين أستاذ دار الملك الصالح، وأسقط عدالته فلم يأبه فخر الدين لهذا الحكم، واتفق أن جهز السلطان رسولا من عنده إلى الخليفة المستعصم، ولما وصل الرسول أدى الرسالة، فقال له الخليفة: هل سمعت هذه الرسالة من السلطان؟ فقال: لا، ولكن حملنيها أستاذ داره فخر الدين، فقال الخليفة: إن المذكور أسقط عدالته ابن عبد السلام، فنحن لا نقبل روايته، فرجع الرسول إلى السلطان حتى شافهه بالرسالة، ثم عاد إلى بغداد فأداها[2].

هذه أخبار تمثل استقلال القاضي عند المسلمين وحريته ومهابته وأمنه في منصبه، ومنها يتبين أن كلمةَ العزلِ لم تكن إلا قولا لا أثر له في أكثر الأحيان، وإن جرى العمل بها في بعض العصورِ بدون أن يخرجَ القاضي إلى غير لائق بالرشاد، فذلك لأن طبيعة بعض الناس تؤثر الاستبداد، ولم يكن ذلك من النظام الذي يقتضيه روح التشريع الإسلامي.

أما ما يتكلم فيه المشرعون الآن من سلطةِ الهيئةِ القضائيةِ على أعمال السلطة التشريعية، وسلطة المحاكم في إلغاء القوانين الصادرة من السلطة التشريعية وما إلى ذلك، فنحن لا نجد له مكانًا في التشريع الإسلامي لما أن أعمال القضاةِ والعلماءِ المشرعين لم تتمايز في التشريعِ الإسلامي تمايزًا تامًّا، ولم يوضع لها نظام وبخاصة في العصر الأول لتأسيس دولة المسلمين، فإن الأعمال كانت مشتبكة، والسلطات مشتركة، وكان الرسول الأعظم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو القاضي الأعظم، وهو الشارع أيضا فهو شارع وقاضٍ ومنفذ، وقد ولاه ربه ذلك ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ

(١) [حسن المحاضرة ٢/ ١٦١. تحقيق].
(٢) [طبقات الشافعية ٨/ ٢١١، وحسن المحاضرة ٢/ ١٦٢. تحقيق].

﴿حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقد تولى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القضاء بنفسه، وولاه غيره في عهده.

أما قضاؤه بنفسه فثابت في عدة أحاديث صحيحة:

روى الإمام أحمد في مسنده عن أم سلمة هند زوج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها قالت: ((**جاء رجلان يختصمان في مواريث بينهما قد درست ليس بينهما بينة، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطامًا في عنقه يوم القيامة، فبكى الرجلان وقال كل واحدٍ منهما: حقي لأخي، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أما إذا فقوما فاذهبا فلتقتسما ثم توخيا الحق ثم استهما، ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه**))(١).

وروى محمد بن الحسن، قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعي أن رجلا تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقًا، فمات قبل أن يدخل بها، فقال عبد الله بن مسعود: لها صداق مثلها من نسائها، لا وكس ولا شطط، فلما قضى قال: فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن الشيطان، والله ورسوله بريئان، فقال رجلٌ من جلسائهِ -وبلغنا أنه معقل بن سنان الأشجعي وكان من أصحاب رسول الله-: قضيت والذي يحلف به بقضاء رسول الله في بروع بنت واشق الأشجعية، قال: ففرح عبد الله فرحة ما فرح قبلها مثلها لموافقة قوله قول رسول الله(٢).

---

(١) [أخرجه أحمد ٤٤/ ٣٠٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه الترمذي ٣/ ٤٤٢ رقم ١١٤٥، والنسائي ٦/ ١٢١ رقم ٣٣٥٤. تحقيق].

وروى مالك في الموطأ قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله من شيء، وما علمنا لك في سنة رسول الله شيئا، فارجعي حتى أسأل الناس، قال: فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله أعطاها السدس، فقال: هل معك غيرك، فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ذلك، فأنفذ لها أبو بكر، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله من شيء، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض من شيء، ولكن هو ذلك السدس، فإن اجتمعتما فيه فهو بينكما وأيكما خلت به فهو لها[1].

وكتب القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، قال بعد أن ذكر حكومة داود وسليمان: «وحكمه في شرعنا عند الشافعي وجوب ضمان المتلف بالليل، إذ المعتاد ضبط الدواب ليلا، وهكذا قضى النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما دخلت ناقة البراء حائطا وأفسدته، فقال: ((**على أهل الأموال حفظها بالنهار وعلى أهل الماشية حفظها بالليل**))[2]. وعند أبي حنيفة لا ضمان إلا أن يكون معها حافظ لقوله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((**جرح العجماء جبار**))[3]»[4].

فهذه الأحاديث تدل على أنه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقضي بين المسلمين، ومعلوم أنه كان راعيهم يسوسهم في جميع أمورهم.

وأما توليته غيره فثابتة في عدة أحاديث، وقد مر بك توليته معاذًا وعليًّا على اليمن، ولما فتح الله على المسلمين مكة استعمل الرسول عليها عتاب بن أسيد

(١) [أخرجه مالك ٢/ ٥٣٠ رقم ٣٠٣٨. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٢١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٩/ ١٢ رقم ٦٩١٣. تحقيق].
(٤) [تفسير البيضاوي ٤/ ٥٧. تحقيق].

القرشـي الأموي، وبقي عليها واليًا وقاضيًا إلـى أن مات بها يوم نعي أبي بكر إلى مكة.

وقـد كان يولي غيـره القضاء في جزئية من الخصومـاتِ خاصة كالذي ذكره أبو عمر ابن عبد البر في الاستيعاب عن جارية بن ظفر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ «**أن دارًا كانت بين أخوين فحظرا في ذلك حظارًا (أقاما جدارًا)، ثم هلكا وترك كل واحدٍ منهما عَقِبًا، فادعـى كل واحد منهمـا أن الحظار له دون صاحبه، فاختصـم عقباهما إلى النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فأرسـل حذيفة بن اليمان يقضـي بينهما، فقضى بالحظار لمن وجد معاقد القمط تليه، ثم رجع فأخبر النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فقال: أصبت أو أحسنت**»[1]؛ (القمط: ما يشد به الخص من ليف ونحوه)[2].

ولـم يثبت أنه قلَّد أحدًا لقضـاء خاصة، وإنما الثابت أنـه كان يبعث الواحد من صحابته إلى بلد أو يسـتعمله على بلدٍ على أن يكون رسولا له ونائبا عنه يعلم الناس ويفهمهم، ويقضي بينهم، ويجمع الصدقات منهم، وتكون له ولاية أمرهم ولاية عامة.

وحينئـذ فلم يكـن لتولية القضاء نظـام خاص، بل كان يولـى القضاء ضمن ولاية الأمور العامة كالذي مر بك، وكما استعمل على المدينة سعد بن عبادة لما خرج إلى غزوة الأبواء، والسائب بن مظعون لما خرج إلى بواط، فكان كل منهما يلـي أمور الناس عامـة ومنها القضاء، وتـارة كان يولي غيره القضـاء في خصومةٍ معينـةٍ معروضةٍ عليه إذا رأى حاجة الفصل فيها إلـى انتقال أو معاينة، ووثق بمن يوليه وبخبرته في موضوعها كما فعل في تولية حذيفة القضاء في الجدار.

ولـم تفصل في عهـده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولاية القضاء من غيرهـا من الولايات؛ لأن الأعمـال كانـت قليلة، والولاية الخاصـة كان كثيرا عليها أن يسـتقلَّ بها والٍ خاص، ولما كثر المسـلمون بعد هذا العهد، واتسـعت دائرة الولايات وتشـعبت

(١) [الاستيعاب في معرفة الأصحاب ١/ ٢٢٨. تحقيق].
(٢) [طلبة الطلبة ص١٣٤. تحقيق].

أعمالها، فصلت ولاية القضاء من غيرها من الولايات، بل إن ولاية القضاء نفسها وزعت بين عدة أشخاص.

وفي بدء تشكيل السلطة القضائية في الإسلام نجد غموضًا وإبهامًا وعبارات للمؤرخين مختلفة تدل على معانٍ مختلفة، فتجد مثلا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تولى القضاء، وتجد أن عمر هو أول قاضٍ في الإسلام، ويروي بعض المؤرخين [أن] أبا بكر لما وسدت إليه الخلافة، قال له عمر: أنا أكفيك القضاء، فمكث عمر سنة لا يأتيه رجلان، ولم يخاصم إليه أحد[1]؛ وذلك لأن الناس كانوا أول ظهور الإسلام يرون من الطبيعي أن يعطي الإنسان الحق، ويأخذ الحق، ويقف عند حدود الله لا يقارف منكرًا، ولا يسرف على نفسه، ويبعد عن الزور وأكل أموال الناس بالباطل، ويجعل رائده الصدق في أقوالِه وأفعالِه.

ويقول ابن خلدون: إن أول من دفع القضاء إلى غيره وفوضه فيه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[2].

وحكي أن الزهري وابن المسيب قالا: ما اتخذ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قاضيًا ولا أبو بكر ولا عمر حتى كان في وسط خلافة عمر قال لعلي: اكفني بعض الأمور[3]؛ لأن عليًّا كان أقضى الصحابة، ووجه التوفيق بين ذلك التناقض -على ما يظهر لنا- أن التولية زمن رسول الله لم تكن منفصلة، بل كان يولي من يختاره ليكون قاضيًا بين المتخاصمين في ضمن ولاية الأمور العامة على نحو ما قضى عتاب بن أسيد في مكة، ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري في اليمن، وفي تولية عتاب ذكر الزمخشري في الكشاف أن الرسولَ استعمل عتاب بن أسيد على أهل مكة، وقال: «**انطلق فقد استعملتك على أهل بيت الله**»[4].

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٢٦. تحقيق].
(٢) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٧٥. تحقيق].
(٣) [رواه أبو يعلى ٩/ ٣٤٤ رقم ٥٤٥٥ بلفظ: وَلاَ عُمَرُ، حَتَّى كَانَ فِي آخِرِ زَمَانِهِ فَقَالَ لِيَزِيدَ ابْنِ أُخْتِ نَمِرٍ: اكْفِنِي بَعْضَ الْأُمُورِ. تحقيق].
(٤) [الكشاف ٢/ ٦٨٨. تحقيق].

وظاهر من ذلك أن هذه تولية عامة، وأحيانًا كان يرسل الصحابة ليقضي في حادثةٍ خاصةٍ حتى إذا انتهت لم يبقَ له صفة القاضي كما في حادثة حذيفة.

والظاهر أن الأمر كان كذلك في زمن الخليفة الأول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فلم يفصل القضاء عن غيره من الولايات. أما كلمة عمر السابقة: أنا أكفيك القضاء؛ فلا تدل على فصله فإن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يختص بالقضاء فقط، فقد كان مشتركا في جميع أعمال الدولة متقلبا في أكثر شؤونها؛ وعلى ذلك فقد كان عهد عمر عهدًا جديدًا في القضاء فصله عن سائر الولايات، وأنفذ إلى الأمصار الكبيرة من بلاد المسلمين قضاة ليس لهم عمل إلا القضاء فقط، أما الولايات الأخرى فكانت لغيرهم، وهنا صحت كلمة ابن خلدون: «إن أول من دفع القضاء إلى غيره وفوضه فيه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»(١).

ويحمل ما ورد عن الزهري وابن المسيب على أن تلك الولاية لم تفصل في عهد الرسول وأبي بكر، وما ورد عن ابن خلدون على فصلها وإلا فقد اتخذ الجميع قضاة فصلوا بين الناس في خصوماتهم.

ولقد يبدو للباحثِ في موضوعنا هذا ظاهرتان:

أولاهما: أن عمل القاضي كثيرا ما كان يمتزج بعمل المشرع والمفتي، فترى القضاة كانوا في أحكامهم موكولين إلى الاجتهاد، وفي فهم القانون الشرعي وتطبيقه على الحوادث، وقد قال معاذ لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أجتهد رأيي. وأقره الرسول على ذلك، ومعلوم أن الاجتهاد ينطوي على استنباط الحكم وذلك من عمل الشارع.

ومعاذ بعث قاضيًا فهو سيطبق هذا الحكم وذلك من عمل القاضي.

ومن أمثلة امتزاجه بعمل المفتي ما في حديث البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا «**أن هندا بنت عتبة زوج أبي سفيان قالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل شحيح**

(١) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٧٥. تحقيق].

لا يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه، ولا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1]، فهذا يعده الفقهاء من باب القضاء وأيضا[2] أنه ضرب من الإفتاء.

الظاهرة الثانية: أن اختصاص القاضي لم يكن محدودًا مضبوطًا في كل وقت، فقد كان قضاء القاضي في عهد الخلفاء الراشدين قاصرا على فصل الخصومات المدنية، أما القصاص والحدود فكانت ترجع إلى الخلفاء وولاة الأمصار؛ لأنا رأينا قضايا حكم فيها الخلفاء والأمراء بقتل قصاصًا أو جلد لمسكر، ولم يبلغنا أن قاضيا ليس أميرا قضى بعقوبة منها أوً نفذها، وكانت العقوبات التأديبية كالحبس لا يأمر بها إلا الخليفة أو عامله، فكانت الدائرة القضائية ضيقة ثم صار هذا الاختصاص ينقبض وينبسط على تداول الأزمان، فابن خلدون يقول: وقد كان الخلفاء من قبل يجعلون للقاضي النظر في المظالم، وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء، ثم يقول: وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين منها وظيفة التهمة على الجرائم وإقامة حدودها ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، وتسمَّى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعًا فجمع ذلك للقاضي، وصار من توابع وظيفته وولايته[3].

وفي كتاب القضاة للكندي: أن معاوية بن أبي سفيان كتب إلى قاضي مصر سليم بن عتر يأمره بالنظرِ في الجراحِ، وأن يرفعَ ذلك إلى صاحب الديوان، وكان سليم أول قاضٍ نظر في الجراح وحكَم فيها.

---

(١) [أخرجه البخاري ٧/ ٦٥ رقم ٥٣٦٤. تحقيق].
(٢) [في الأصل: وأتت، ولعل الصواب ما أثبتناه. تحقيق].
(٣) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٧٦- ٢٧٨. تحقيق].

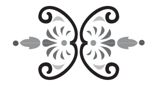
قال أبو ميسرة: فكان الرجل إذا أصيب بجرح أتى إلى القاضي وأحضر بينته على الذي جرحه، فيكتب القاضي بقصته على عاقلةِ الجارحِ، ويرفعها إلى صاحبِ الديوانِ، فإذا حضر العطاء اقتص من أعطيات عشيرة الجارح ما وجب للمجروحِ، وينجم ذلك في ثلاث سنين فكان الأمر على ذلك(1).

وكان يوكل إلى القضاءِ أحيانًا مراقبة أموال اليتامى، وأول قاضٍ نظر فيها عبد الرحمن بن معاوية بن حديج قاضي مصر من قبل عبد العزيز بن مروان، فإنه ضمن عريف كل قوم أموال يتامى تلك القبيلة، وكتب بذلك كتابًا وكان عنده، قال الكندي: فجرى الأمر على ذلك(2). وكانوا يتولون الأحباس، وأول قاض بمصر وضع يده على الأحباس توبة بن نمر في زمن هشام بن عبد الملك، وإنما كانت الأحباس في أيدي أهلها وفي أيدي أوصيائهم، فلما كان توبة قال: ما أرى مرجع هذه الصدقات إلا إلى الفقراء والمساكين، فأرى أن أضع يدي عليها حفظًا لها من الالتواء والتوارث(3). وأنت ترى من ذلك أن اختصاص القاضي لم يكن على حال واحدة، بل ولم يكن محدودًا في الدائرةِ القضائيةِ بالمعنى الذي تعطيه كلمة القضاء، ومن ثم يصعب جدًّا التمييز بين عملِ السلطةِ القضائية وغيرها، ومقارنة ذلك بما في التشريعِ الحديثِ من حيث علاقةَ السلطة التنفيذية بالقضاءِ، وعلاقة القضاء بالسلطة التشريعيةِ، وسلطانه على أعمالها وإلغاء القوانين الصادرة منها.

وعلى كل حال فخلافة(4) ما في الإسلام هو تكوين سلطة قضائية صالحة لكل عصر، وأينما كانت المصلحة فهو يترسم أثرها ولا يجمد عن اقتفائها والنظر فيها بأوسع حرية؛ لأن نصوصه لا تأبى ذلك، فالكتاب لم يرو فيه إلا ما يتفق وحاجة الناس، ولم يشرع لهم إلا ما يهديهم في الفصلِ في الخصوماتِ بروح

(1) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٢٢٤. تحقيق].
(2) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٢٣٥. تحقيق].
(3) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٢٥٠. تحقيق].
(4) [كذا بالأصل، ولعلها "فخلاصة". تحقيق]

العدلِ واجتناب المظالم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وكذلك السنة الصحيحة المبينة للكتاب لم تأت في شأن القاضي إلا بمسائل كلية ترشده إلى الطريقِ السوي، وتجتث من نفسه حب الشهوات والميل مع الهوى «**إن الله مع القاضي ما لم يجر فإذا جار وكله إلى نفسه**»(١) والمسلمون بعد ذلك يختارون ما يلائم حالهم وتدرجهم في نظام الحكم.



(١) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٤١٠ رقم ٢٣١٢. تحقيق].

السلطة التنفيذية

يـراد بالسـلطةِ التنفيذيـةِ: مجموع الموظفيـن الذيـن يقومون بتنفيـذ إرادة الدولـة ولا يقتصـر مدلول هذه العبـارة على الرئيـس التنفيذي الأعلـى للدولةِ، بل يشـمل أيضـا جميع أعوانه من مستشـارين ووزراء وموظفيـن تابعين لهؤلاء، وعلـى الإجمال كل من لـه يد في تنفيذِ القانـونِ، فيدخل فيهـا إذًا جميع القائمين بالأعمـالِ العموميةِ ما عدا رجال السـلطتين التشـريعية والقضائيـة، ومن أولئك الوزراء، ورؤساء الدواوين والمصالح، والوكلاء السياسيون، وجامعو الضرائب، والمفتشون ورجال البوليس، ورجال الجيش والبحرية، وموظفو البريد... إلخ.

وقـد كانت سـلطة التنفيـذ لرسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في بدء تكويـن الدولة الإسـلامية، كمـا كان له التشـريع والقضاء؛ لأن وظيفته تقتضـي أن تكون الأمور الثلاثـة بيده، فهو رسـول يبلغ الناس ما أنزل إليه من ربـه، ويدعوهم إلى الإيمان به، وراح يسـوس من أجابوا دعوته ويدير شـؤونهم على وفق ما شـرع الله، وهذا التبليغ وذلك التدبير ينتظمان التشـريع والقضاء والتنفيذ، ولا ريب أن تكون هذه الأمور بعد رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ للخليفة الذي يختاره المسلمون، ولما كانت جميع أعمال الدولة تقضي الاسـتعانة بمن يشـترك في تدبيرها، فقد اتخذ الرسول والخلفـاء بعده أعوانًا يشـتركون في التدبير، وقد تشـعبت الأعمـال التي يقتضيها كيـان الدولة منذ الصـدر الأول، فكثر لذلك اتخاذ العمال، ويطـول بنا القول إذا سـردنا جميع الأعمـال الحكومية ومن تولاها، لهذا نقتصـر على بعض الأعمال لتكـون على سـبيل المثال، وإنك لترى من تلك الأمثلة التـي نذكرها أن كثيرًا من الأسماء التي تراها في الحكومة العصرية له أصل في الإسلام.

روي عن عائشـة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ قـال: ((**إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره وإن ذكر لم يعنه**))(١).

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ٥٥٧ رقم ٢٩٣٢. تحقيق].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: ورد في الحديث الشريف: «**وزيراي من أهل السماء: جبريل وميكائيل، ووزيراي من أهل الأرض: أبو بكر وعمر**»[1]، ولعل ذلك أصل اتخاذ الخلفاء للوزارةِ، فقد كانوا يتخذونهم وكانوا يسمونهم بالعامل والحاكم حتى كانت دولة بني العباس، فقلدها السفاح أبا سلمة حفص بن سلَيمان وسماه وزيرًا وجعل رتبة الوزارة رتبة خاصة تجري بها القوانين، وتكلم فيها علماء المسلمين وفصلوها.

قال الماوردي: «الوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، فأما وزارة التفويض: فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضاءها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة؛ قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي﴾ [طه: ٢٩- ٣٢]، فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الإمامة أجوز؛ ولأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمورِ من تفرده بها؛ ليستظهر به على نفسه وبها يكون أبعد عن الزلل وأمنع من الخلل»[2]. اهـ. ثم ذكر الماوردي شروط هذه الوزارة بقسميها وأحكامها وأفاض في ذلك.

كذلك روى مسلم عن جابر بن عبد الله، قال: «**جاء أبو بكر يستأذن على رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فوجد الناس جلسوا ببابه، ولم يؤذن لأحد منهم، فأذن لأبي بكر فدخل، ثم أقبل عمر فاستأذن فأذن له**»[3]، وعن عمر «**أن النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **صعد مشربة وعلى الباب وصيف له، فقلت: استأذن لي على رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فاستأذن لي**»[4].

(١) [أحكام القرآن ٤/ ٦٠. والحديث أخرجه الترمذي ٥/ ٦١٦ رقم ٣٦٨٠. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص٥٠. تحقيق].
(٣) [أخرجه مسلم ٢/ ١١٠٤ رقم ١٤٧٨. تحقيق].
(٤) [أخرجه أبو عوانة ٣/ ١٦٨ رقم ٤٥٧٦. تحقيق].

وثبت أن أنس بن مالك كان حاجبه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعمل على قوله[1]، وأنه كان للخلفاء الأربعة حجاب، فكان حاجب أبي بكر شديدًا مولاه، وقيل: سريق مولاه، وقيل: إن شديدا كان حاجب عمر، وحجب لعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مولاه يرفأ، وكان يدعو صهيبًا وبلالا وخبابا وعمارا وسلمان قبل الناس، ويدخل الناس بعدهم على مراتبهم حتى تمعر (تغير من الغيظ) وجه الأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وحكيم بن حزام ورجال من عظماء قريش وسادات العرب، فلما رأى سهيل بن عمرو ذلك وكان فيهم، قال: لم تمعر ألوانكم وتربد وجوهكم؟ دُعُوا ودُعِينا فأسرعوا وأبطأنا، فلئن حسدتموهم على باب عمر وجفانه لما أعد لهم في الجنة أكثر فليطل حسدكم[2].

وخرج البخاري عن مالك بن أوس بن الحدثان، قال: بينا أنا جالس في أهلي حين متع النهار، وإذا رسول عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يأتيني، فقال: أجب أمير المؤمنين، فانطلقت معه حتى دخلت على عمر، فبينما أنا جالس عنده أتاه حاجبه يرفأ، فقال: هل لك في عثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد بن أبي وقاص يستأذنون، قال: نعم، فأذن لهم فدخلوا وجلسوا[3].

وكان حاجب عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حمران مولاه الذي سكن البصرة، وبقي إلى أن مات عبد الملك بن مروان وحجبه أيضا نائل مولاه، فقد روى أن عدي بن حاتم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قدم على عثمان في خلافته فحجبه نائل مولاه عثمان، فلما خرج عثمان وعَرضَ له عرفه، فرحب به فشكا له نائلا غلامه فلامه عثمان، فقال: لا تحجبه فإنا نعرف له فضله. وكان حاجب علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- قنبرًا مولاه، وكان قبله بشر مولاه[4].

---

(١) [أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ٣٧٥. تحقيق].
(٢) [البيان والتبيين ١/ ٢٥٩، وتخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية ص ٦٦. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٨/ ١٤٩ رقم ٦٧٢٨. تحقيق].
(٤) [التراتيب الإدارية ١/ ٩١. تحقيق].

وبهـذا صارت الحجابة أيضا من الأعمال التي ورد بها الإسـلام واشـتملت عليهـا الحكومة الإسـلامية في عهدها الأول، وقد اتخذ رسـول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ كاتم السـر والكتـاب، فقد صح في الآثار أن كتَّاب الرسـول بلغـوا اثنين وأربعين رجلا[1]، وكان صاحب سره حذيفة بن اليمان، وكنت تجد أحيانا لتوزيع الأعمال على الكتَّاب أسـلوبًا بديعًا، فكان كاتب العهود إذا عاهد والصلح إذا صالح علي بن أبي طالب[2]، وكان معاوية بن أبي سفيان يكتب بينه وبين العرب[3].

ومن أعمـال التنفيذ: الأعمـال الحربية والأعمال الماليـة، وتنفيذ الأحكام وتعيين الولاة، وكل ذلك له نظام في الإسـلام وضع أساسه الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وتدرج على حسب اتساع نطاق الدولة وحاجات المسلمين، فأما الشؤون الحربية فكانـت تنحصر في عهده صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ في جهاد غير المسـلمين الذين وقفوا عقبة في سبيل دعوة الإسلام، وكان كل جيش إسلامي يخرج للجهادِ ويؤمر عليه أمير، فإن كان رسول الله في الجيش فهو أميره، وإن لم يكن فيه فأميره من يختاره ويوليه إمارته، وقد تولَّى الرسول إمارة الجيش في ست وعشرين غزوة غزاها، وولَّى غيره إمارة الجيش في سراياه التي أوصلها بعضهم إلى ست وخمسين سرية، وكان أمير السـرية الذي يوليه رسـول الله لا تقتصر ولايتـه على إدارة الشـؤون الحربية، بل تكـون له إمامة الصلاة وإقامة الحدود وكل ما تقتضيه مصالح الجيش، وكان أمير الجيـش سـواء أكان رسـول الله أو أحد ولاته يستشـير أهل الـرأي ممن معه، ولا يسـتقل بالأمر دونهم بل كان بعض الصحابة أحيانًا يبتدره بالرأي، يتبين ذلك من حديث «**أن رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ **أشار على المسلمين في غزوة بدر الكبرى أن ينزلوا موضعًا فسأله الحباب بن المنذر: يا رسول الله! أهذا منزل أنزلكه الله، أو هو الـرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الـرأي والحرب والمكيدة، قال الحباب:**

(١) [التراتيب الإدارية ١/ ١٥٢. تحقيق].
(٢) [التراتيب الإدارية ١/ ١٥٦، وتخريج الدلالات السمعية ص١٨٥. تحقيق].
(٣) [تاريخ الإسلام ٢/ ٥٤٠. تحقيق].

ليس هذا بمنزل، وأشار بإنزال المسلمين منزلا آخر، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أشرت بالرأي»[1] وتحولوا إلى المنزل الذي أشار به.

وفي صحيح مسلم عن بريدة بن الحصيب قال: «**كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا بعث أميرًا على سرية أو جيش أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله تعالى وبمن معه من المسلمين خيرا، ثم يقول: اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله لا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدًا**»[2]، فكان القائد العام لجيش المسلمين رسول الله، وإن خرج في الجيش تولى القيادة بنفسه، وإن لم يخرج ولَّى القيادة من ينوب عنه، ولهذا القائد ولاية شؤون الجيش كلها، والأمر شورى بينه وبين كبار جنده.

وقد صح أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يجعل للأجنادِ رؤساء وقوادًا على كل فرقة رئيس.

روى البخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن مروان بن الحكم ومسور بن مخرمة «**أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال حين جاءه وفد هوازن مسلمين، فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم، فقال لهم رسول الله: أحب الحديث إليَّ أصدقه، فاختاروا إحدى الطائفتين: إما السبي وإما المال، قالوا: فإنا نختار سبينا، فقام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد: فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤوا تائبين، وإني قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم، فمن أحب أن يطيب فليفعل، ومن أحب أن يكون منكم على حظهِ حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل؛ فقال الناس: قد طيبنا ذلك لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: إنا لا ندري من أذن لكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم، فكلمهم عرفاؤهم ثم رجعوا إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا**»[3].

---

(١) [مغازي الواقدي ١/ ٥٣، وتاريخ الطبري ٢/ ٤٤٠، والكامل في التاريخ ٢/ ١٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١٣٥٧ رقم ١٧٣١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٣/ ٩٩ رقم ٢٣٠٧. تحقيق].

وكان نظام جيشه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأدوات حربه على حسب مقتضيات عصره، وكان الخلفاء بعده صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعدلون نظام الجيش، ويعدون من أدوات الحرب ما يناسب عصورهم، ولم يمنعهم أن الرسول لم يفعل ما فعلوه ما دام المقصود استجماع آلات النصر في الجهاد، قد قال الله تبارك وتعالى ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ويروي أصحاب الآثار أن الرسول لم يركب البحر غازيًا في سبيل الله، ولكنه أخبر أن ناسًا من أمته يركبون البحر غزاة في سبيل الله، فقد روى مالك في الموطأ عن إسحاق بن عبد الله عن أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: ((**كان رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **إذا ذهب إلى قباء يدخل على أم حرام بنت ملحان** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا **(وهي إحدى خالاته من الرضاعة) فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، **فدخل عليها رسول الله** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يومًا فأطعمته، ونام الرسول ثم استيقظ وهو يضحك، فقالت: ما يضحكك يا رسول الله! قال: ناس من أمتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله، يركبون ثبج البحر ملوكًا على الأسرة، أو مثل الملوك على الأسرة. قالت: فقلت: يا رسول الله! ادع الله أن يجعلني منهم، ثم وضع رأسه فنام ثم استيقظ يضحك، فقلت: يا رسول الله ما يضحكك؟! قال: ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج البحر ملوكا على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة، كما قال في الأولى، فقلت: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم، قال: أنت من الأولين، قالوا: فركبت البحر في زمن معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر، فقربت إليها دابة لتركبها فصرعتها فماتت فدفنت في موضعها**))(1). وكان ذلك في إمارة معاوية وخلافة عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ويقال: إن معاوية غزا تلك الغزاة بنفسه، ومعه زوج له، فأول من ركب البحر غازيا في سبيل الله أهل هذه السفينة التي ركبت فيها أم حرام لقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لها: ((**أنت من الأولين**))، ومن بعد ذلك صارت الغزوات البحرية وسيلة عظيمة لفتح الجزائر والبلاد البعيدة وسائر الثغور.

(١) [أخرجه مالك ٣/ ٦٦١ رقم ١٦٨٩. تحقيق].

هذه القصة تبين لك أن نوعًا من الوسائل لم يكن على عهد الرسول، ولكنه استحدث بعده ولم يكن بدعًا، فقد وجد الخلفاء من أوامر دينهم ما يحثهم على ذلك، والرسول نفسه لما تمثل ذلك على ما ورد في القصة استبشر وضحك مسرورًا، وكل ذلك إذن، بل أمر بمراعاة حاجات العصور في ترتيبِ الجيوشِ، واتخاذ أسباب الظفر.

وأما الأمور المالية فكانت في عهد الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنحصر في تدبيرِ مواردِ الدولة الثلاثة؛ وهي: الغنائم والفيء والصدقات وفي صرف ما يرد من هذه الموارد في مصارفها التي بينها الله عَزَّوَجَلَّ في كتابه الكريم، والمطلع على سيرة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرى أنه قد وضع لتصريفِ هذه الشؤون نظامًا محكمًا يلائم حاجات ذلك العصر، فقد كان صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعين في كل غزوة من يتولى حفظ الغنائم وجمعها حتى تصرف في مصارفها ويسمَّى صاحب المغانم.

روي عن وهب بن منبه عن رجل من قريش، قال: ((**لما حاصر رسول الله خيبر جاع بعض الناس، ففتتحوا حصنا منٍ حصونها، فأخذ رجلٌ من المسلمين جراب شحم، فبصر به صاحب المغانم، وهو كعب بن عمرو بن زيد الأنصاري، فأخذه منه، فقال النبي** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **خل بينه وبين جرابه، فذهب به إلى أصحابه**))[(١)]، وكان صاحبَ المغانم يوم اليرموك أبو سفيان بن حرب[(٢)]، ويوم حنين مسعود بن عمر القاري.

وكان المال الذي يجمع من الغنائمِ أو الفيء يعجل بقسمه وصرفه في مصارفه في يومه.

---

(١) [الإصابة في تمييز الصحابة ٥/ ٤٥٣. تحقيق].

(٢) [من المعلوم أن معركة اليرموك كانت بعد وفاة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والمذكور في كتب السير والتاريخ أن أبا سفيان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ كان على كردوس من كراديس الميسرة، وأنه كان القاص الذي يذكر الناس ويحثهم على الجهاد، وأصيبت عينه الثانية في هذه المعركة. وينظر: تاريخ الطبري ٣/ ٣٩٦، ٣٩٧، والسيرة الحلبية ٣/ ١٦٤، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٤/ ١١٩ - ١٢٢. تحقيق].

وروى أبو عبيد القاسم بن سلام عن الحسن بن محمد: ((**أن رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **لم يكن يقيل مالا عنده ولا يبيته**))[1] يعني: إن جاء غدوة لم ينتصف النهار حتى يقسمه، وإن جاء عشية لم يبت حتى يقسمه.

وروى أبو داود عن عوف بن مالك ((**أن رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه**))[2]، ولهذا لم يكن للرسول بيت مال، ولا للأموال على عهده ديوان جامع؛ لأنها كانت إذا وردت صرفت في مصارفها.

وكما كان للمغانم والفيء صاحب يحفظها حتى تقسم في مصارفها، كذلك كان للجزية عامل يقدرها ويحصلها.

روي أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ((**لما صالح أهل نجران والبحرين عَيَّن أمين هذه الأمة عبيدة بن الجراح لتحصيل الجزية منهم**))[3]، ولما وَلَّى معاذ بن جبل على اليمن أمره أن ((**يأخذ من كل محتلم دينارًا أو ما يعادله من المعافر**))[4]، وكان للصدقات عمال يجمعونها.

ذكر ابن إسحاق في السير أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يبعث أمراءه وعماله إلى كل ما أوطئ الإسلام من البلدان، ولا يحصى عدد الصحابة الذين عينوا عمالا لجمعِ الصدقاتِ من المسلمين؛ فمنهم عمر وخالد بن سعيد ومعاذ بن جبل وأبي بن كَعب[5].

ولكننا نحب أن نلفت الأذهان بوجهٍ خاص إلى أن هذا العدد الكثير الذين عينوا لجمع الصدقات، عين لكل طائفة منهم عامل يقبض منهم هذه الصدقات، وقد وضع له اسم «المستوفي» وكان المستوفي يقدم بهذه الصدقات على الرسول؛

(١) [الأموال ص٣١٦ رقم ٦١٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٤/ ٥٧٣ رقم ٢٩٥٣. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٥/ ١٧١ رقم ٤٣٨٠. تحقيق].
(٤) [أخرجه أبو داود ٣/ ٢٦ رقم ١٥٧٦، والترمذي ٣/ ١١ رقم ٦٢٣، والنسائي ٥/ ٢٥ رقم ٢٤٥٠. تحقيق].
(٥) [سيرة ابن هشام ٢/ ٦٠٠. تحقيق].

كما بعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليًّا -كرم الله وجهه- إلى أهل نجران ليستوفي ما جمع منهم، وكان الذي أخذ صدقاتهم عمرو بن حزم، والذي أخذ جزيتهم عبيدة بن الجراح، وكان المستوفي إذا قدم بهذه الصدقات على الرسول يصرفها الرسول في مصارفها على ما بَيَّن الله، فلا يأخذ منها أحد لم يجعل له الله فيها حظًّا.

روي «**أن رجلا سأل النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **من الصدقة، فقال: إن الله لم يرض في الصدقة بقسم نبي ولا غيره، ولكن جزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك**»[1].

وكان لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمال على الخراج، منهم: عبد الله بن رواحة.

روى البخاري عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «**عامل النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر، فكان يعطي أزواجه مائة وسق: ثمانون وسقا تمرا، وعشرون وسقا شعيرا**»[2].

وفي الموطأ عن سعيد بن المسيب قال: «**فكان رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **يبعث عبد الله بن رواحة فيخرص بينه وبينهم، ثم يقول: إن شئتم فلكم وإن شئتم فلي**»[3].

وعن سليمان بن يسار قال: فجمعوا له حُليًّا من حلي نسائهم، فقالوا: هذا لك وخفف عنا وتجاوز في القسم، فقال عبد الله بن رواحة: يا معشر يهود، والله إنكم لمن أبغض خلق الله إليَّ وما ذاك بحاملي على أن أحيف عليكم، فأما ما عرضتم من الرشوة فإنها سحت، وإنا لا نأكله، فقالوا: بهذا قامت السماوات والأرض[4].

---

(١) [أخرجه أبو داود ٣/ ٧٣ رقم ١٦٣٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٠٤ رقم ٢٣٢٨. تحقيق].
(٣) [أخرجه مالك ٢/ ٢٧٧ رقم ٢٣٩٧. تحقيق].
(٤) [أخرجه مالك ٢/ ٢٧٧ رقم ٢٣٩٨. تحقيق].

قال ابن إسحاق: وإنما خرص عليهم عبد الله بن رواحة عامًا واحدًا ثم أصيب بمؤتة -رحمه الله تعالى-، فكان جبار بن صخر بن أمية أخو بني سلمة يخرص عليهم بعد عبد الله بن رواحة[1]. وكان جبار خارص أهل المدينة وحاسبهم، ولما كثرت موارد الدولة الإسلامية اتخذ الخلفاء بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيت المال، فاتخذه أبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي، وكان كل منهم تولى نظره لمن يأتمنه، فقد ذكر ابن عبد ربه في «العقد الفريد» أن أبا عبيدة كان على بيتِ المالِ في خلافة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ثم وجهه إلى الشام[2].

وفي الاستيعاب لابن عبد البر: استعمل أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا معيقيب على بيت المال[3]، وعبد الله بن الأرقم بن عبد يغوث كتب للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم لأبي بكر واستكتبه عمر، واستعمله على بيت المال، واستعمله عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعده[4]، وقد أخرج عمرُ عبدَ الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى العراق على صلاتهم، وبيت مالهم وأحكامهم[5].

وفي خلافة عثمان كان زيد بن ثابت على بيت المال[6]، وفي خلافة علي بن أبي طالب صار إبراهيم القبطي مولى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المكنى أبا رافع -الذي شهد الفتح بمصر، واختط بها داره- إلى علي فولاه بيت مال الكوفة[7].

ولما اتسعت الموارد أكثر من ذلك خضوعًا لسنة التدرج، وتنوعت أعمال الدولة اتخذ عمر الديوان.

روى المؤرخون في سبب وضعه: أن أبا هريرة قدم عليه بمال من البحرين فقال له عمر: ماذا جئت به؟ فقال: خمسمائة ألف درهم، فاستكثره عمر، فقال

(١) [سيرة ابن هشام ٢/ ٣٥٤. تحقيق].
(٢) [العقد الفريد ٥/ ٩. تحقيق].
(٣) [الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤/ ١٤٧٩. تحقيق].
(٤) [الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٣/ ٨٦٥. تحقيق].
(٥) [تاريخ بغداد ١/ ٣٩. تحقيق].
(٦) [تاريخ الطبري ٤/ ٤٣٠. تحقيق].
(٧) [المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٥/ ١٦٧. تحقيق].

لـه: أتدري ما تقول؟ قـال: نعم، مائة ألف خمس مرات، فقـال عمر: أطيب هو؟ فقال: لا أدري، فصعد عمر المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس، قد جاءنا مال كثير، فإن شـئتم كِلنا لكم كيلا، وإن شـئتم عددنا لكم عدًّا، فقام إليه رجـل، فقال يا أمير المؤمنين: قد رأيت الأعاجم يدونـون ديوانًا لهم، فدون أنت لنا ديوانًا.

وروى عابـد بـن يحيـى عن الحـارث بـن نفيـل أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استشـار المسـلمين في تدوين الديوان، فقال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال ولا تمسـك منه شيئًا. وقال عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أرى مالا كثيرا يتبع الناس، فإن لم يحصوا حتى يعرف من أخذ ممن لم يأخذ، خشيت أن ينتشـرَ الأمـر. فقال خالد بن الوليد: قد كنت بالشـام فرأيـت ملوكها قد دونوا ديوانًـا وجندوا جنودا، فدوِّن ديوانًا وجنِّد جنودًا، فأخذ بقوله، ودعا عقيل بن أبي طالـب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شـباب قريش، وقال: اكتبوا النـاس علـى منازلهم، فبدأوا ببني هاشـم فكتبوهم ثم أتبعوهم أبـا بكر وقومه ثم عمر وقومه، وكتبوا القبائل ووضعوها على الخلافةِ ثم رفعوه إلى عمر، فلما نظر فيـه قال: لا ما وددت أنـه كان هذا، ولكن ابدؤوا بقرابةِ رسـولِ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الأقـرب فالأقرب حتـى تضعوا عمر حيث وضعه الله، فشـكره العباس -رضوان الله عليه- على ذلك، وقال: وصلتك رحم[1].

ويـروي المؤرخون روايات ليس بنا حاجة إلى ذكرها هنا، إلا أن نوجه إليها فكر من يريد الاطلاع عليها لاسـتخراج ما فيها مـن العبر، وإنما نذكر أن الخلفاء المسلمين الذين اتخذوا هذا الديوان لم يأنفوا أن يأخذوا بكل ما يصلحه ويجعله وافيًا بما يقصد منه، وقد استعملوا فيه من غير العرب، وكتبوا فيه بلغة غير العرب، فقد كان ديوان الخراج في العراقِ يكتب فيه باللغة الفارسية، وفي بلاد الشام كانت

(١) [الأحكام السلطانية ص٢٩٧- ٢٩٨. تحقيق].

الكتابة فيه باللغةِ الرومية، وفي البلاد المصرية كانت الكتابة باللغةِ القبطيةِ؛ لأن العمال الذين كانوا يشتغلون في الديوان كانوا من أمم تلك اللغات الثلاث، ولم يكن المسلمون قد مهروا بعد فيه؛ فلما ولي الحجاج العراق كان رئيس الديوان في عهده زاذان فروخ، واتفق أن انضم إلى الديوان صالح بن عبد الرحمن، وكان أبوه من سبي سجستان فرآه الحجاج يكتب بالفارسية والعربية فخف على قلبه.

شعر صالح بذلك فخاف من زاذان، وقال له: أنت الذي رقيتني حتى وصلت إلى الأمير، وأراه قد استخفني، ولا آمن أن يقدمني عليك فتسقط منزلتك، فقال زاذان: لا تظن ذلك هو أحوج إلي مني إليه؛ لأنه لا يجد من يكفيه حسابه غيري، فقال صالح: والله إن شئت أن أحول الحساب إلى العربية لحولته، قال: فحول منه أسطرا حتى أرى ففعل، فقال له زاذان: تمارض فتمارض، فبعث إليه الحجاج بطبيبه فشق ذلك على زاذان وأمره أن لا يظهر للحجاج، فاتفق عقيب ذلك أن قتل زاذان في فتنة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، فاستكتب الحجاج بعده صالحًا، فأعلم الحجاج بما جرى له مع زاذان في نقل الديوان فأعجبه ذلك، وعزم عليه في إمضائه، فنقله من الفارسية إلى العربية، وشق ذلك على الفرس وبذلوا له مائة ألف درهم على أن لا يظهر النقل فأبى عليهم، وكان عبد الحميد بن يحيى الكاتب يقول: لله در صالح ما أعظم منته على الكتاب.

وأما ديوان الشام فإن الذي نقله من الرومية إلى العربية أبو ثابت سليمان بن سعد كاتب الرسائل في خلافةِ الوليد بن عبد الملك، وكان الذي يليه في عهد معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سرجون بن منصور الرومي، ثم كتب بعده ابنه منصور بن منصور[1].

وأما ديوان مصر فقد نقل في عهد عبد الله بن عبد الملك أمير مصر من قبل الوليد بن عبد الملك «سنة ٨٧» على يد ابن يربوع الفزاري من حمص[2].

(١) [الفهرست ص٣٠١، وفتوح البلدان ١/ ٢٩٤، والمواعظ والاعتبار ١/ ١٨٤. تحقيق].
(٢) [كتاب الولاة وكتاب القضاة ص٤٦، والمواعظ والاعتبار ١/ ١٨٤. تحقيق].

وقد اتخذ الحكام المسلمون عاملا سموه المشرف، وهو الذي يجعل مع العامل كالحفيظ عليه، ويسمَّى ضيزنًا في القديم، ويسمى عند أهل العراق بندارا، ويسمى بالمغرب مشرفًا لإشرافه واطلاعه على جميع أعمال العامل.

فهو كالملاحظ والمفتش ولم يثبت فيه عن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيء، ولا عن الخلفاء الراشدين لأمانة الناس حينئذٍ، ولكونهم خير القرون ولا يعلم أول من عمله في الإسلام.

قال القزاز في جامع اللغات: بعث عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بعامل فعزله، فجاء بما كان معه من المال وانصرف إلى منزله بغير شيء، فقالت له امرأته: أين التحف؟ وأين مرافق العمال؟ فقال لها: كان معي ضيزن (رقيب). فتلفعت وأتت عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقالت: يا أمير المؤمنين، بعثت مع زوجي ضيزنًا فأتاني صفر اليدين، فقال: ما فعلت. عليَّ بزوجها. فأتاه فقال له: أنا بعثت معك ضيزنًا؟! فقال: كان معي ضيزنان يحفظان ويعلمان، فقال لها عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: صدق، قد ذكرت، انصرفي إلى منزلك، ثم قال لها: ما أملت فيه؟ قالت: كذا وكذا، فقال لخازنه: أعطها ثم أعطها ثم قال لها: رضيت؟ قالت: نعم.

وروي عن سعيد بن المسيب -رحمه الله تعالى- أن عمر بعث معاذا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا ساعيا على بني كلاب أو على بني سعد بن ذبيان، فقسم فيهم ولم يدع شيئا حتى جاء بحلسه الذي خرج به على رقبته، فقالت امرأته: أين ما جئت به مما يأتي به العمال من عراضة (هدية) أهليهم؟! فقال: كان معي ضاغط، فقالت: كنت أمينا عند رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعند أبي بكر فبعث عمر ضاغطًا فقامت بذلك في نسائها، واشتكت عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فبلغ ذلك عمر، فدعا معاذًا، فقال له: أنا بعثت معك ضاغطا، فقال يا أمير المؤمنين، لم أجد شيئا أعتذر به إليها إلا ذلك، فضحك عمر وأعطاه شيئا وقال: أرضها به. قال أبو عبيد القاسم: قال ابن جريج قوله: ضاغطًا يعني: ربه جل ثناؤه[1].

(١) [تخريج الدلالات السمعية ص٥٧٥، وتاريخ دمشق ٥٨/ ٤٣٤- ٤٣٥ ، والأموال ص٧١٠ رقم ١٩١٣. تحقيق].

فأنت ترى من هذا كله أن الأمور المالية قد دبرت في الدولة الإسلامية خير تدبير، فقد وضع الرسول الأساس الصالح واتبعه الخلفاء، ولم يحجموا أن يقتبسوا من نظم غيرهم ما مست إليه الحاجة، ولا أن يزيدوا من الأعمال والعمال ما أرشدتهم إليه المصلحة، وكذلك اتبعهم المسلمون في جميع عصورهم؛ لأنهم لم يجدوا في الإسلام وتعاليمه ما يحول دون سير المدنية المالية.

وأما تنفيذ الأحكام فالذي يؤخذ من جملةِ الآثارِ أن الأحكامَ التي كانت تصدر في الحلال والحرام والحقوق المدنية كان أكثرها لا يحتاج إلى منفذ غير أصحابها؛ لأنها في الغالبِ كانت فتاوى والمستفتي إذا عرف حكم الله نفذه، والأحكام التي كانت تحتاج إلى التنفيذِ كالعقوبات ينفذها القاضي، أو من يعهد إليه في التنفيذ، وما كان لهذا التنفيذ نفر معين؛ لأن المسلمين كانوا كلهم جندًا، وكل منهم عليه أن يقومَ بما يندب إليه، وفي حديث العسيف أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**واغد يا أنيس إلى المرأة فاسألها، فإن اعترفت فارجمها**»(١)، وما كان أنيس إلا جنديًّا من الصحابة حضر هذا القضاء وكان كفئا للتنفيذ، وكذلك مضت طريقة التنفيذ عند المسلمين.

ولا ريب أنهم اتخذوا بعد ذلك طرقًا أخرى بعد أن اتسعت بلاد الإسلام وغلب الطمع على النفوسِ، ولكن هذه الطرق وشرحها لم يرد به تاريخ بَيِّن ولكنها كانت على منوال كل عصر.

ومن أظهرِ أعمالِ التنفيذِ تعيين الولاة على البلدانِ، وقد وضع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لذلك سنة وافية بما يقصد من ذلك التعيين، فكان إذا خرج في غزوةٍ استخلف على المدينةِ من ينوب عنه في إدارة الشؤون، وإذا فتح الله عليه بلدًا استعمل عليه من يلي أمره، وقد مرَّ بك أنه استعمل عتاب بن أسيد على مكة وعليًّا ومعاذًا على اليمن، وكذلك استعمل عثمان بن أبي العاص على الطائف، وعمر بن حزم على نجران.

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٩١ رقم ٢٧٢٤، ومسلم ٣/ ١٣٢٤ رقم ١٦٩٧. تحقيق]

وكانت ولاية الوالي منهم عامة يقضي ويقيم الحدود، ويجمع الصدقات ويدفع عن المسلمين وبلدانهم، وكان الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يتخذ الولاة من أكفأ أصحابه قوة وأمانة، ووضع لذلك القاعدة بقوله وعمله فقد قال صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: ((**من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله**))[1] وروى مسلم عن أبي ذر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال: ((**قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها**))[2].

وكان يتخير عماله من صالحي أهله، وأولي دينه وعلمه، ويختارهم على الأكثر من المنظورِ إليهم في العرب؛ ليوقروا في الصدور، ويكون لهم سلطان على المؤمنين وغيرهم، ويحسنون العمل فيما يتولون ويشربون قلوب من ينزلون عليهم الإيمان، ويكشف أبدًا عملهم أي يفتشهم، ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم، وقد عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين؛ لأن وفد عبد القيس شكاه وولَّى إبان بن سعيد، وقال له: استوصِ بعبد القيس وأكرم سراتهم[3].

وكان يرتب لولاته رزقهم، فقد رزق عتاب بن أسيد كل يوم درهمًا، فقام يخطب ويقول: «أيها الناس أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني رسول الله درهما كل يوم فليست بي حاجة إلى أحد»[4]. وهذا الراتب من أول ما وضع من الرواتب للعمالِ، وكان يحاسبهم ويقول: ((**هدايا الأمراء غلول**))[5]. فقد ورد في الصحيحين عن أبي حميد الساعدي قال: ((**استعمل النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ

---

(1) [أخرجه الطبراني 11/ 114 رقم 11216. تحقيق].
(2) [أخرجه مسلم 3/ 1457 رقم 1825. تحقيق].
(3) (طبقات ابن سعد). [الطبقات الكبرى 4/ 360. تحقيق].
(4) [البداية والنهاية 7/ 122. تحقيق].
(5) [أخرجه الطبراني في الأوسط 5/ 168 رقم 4969، والبيهقي 10/ 233 رقم 20474. تحقيق].

رجلا من الأزد على الصدقةِ، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إليَّ، فقال النبي ﷺ: ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله، فيقول: هذا لكم وهذا أهدي إليَّ؟ فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى إليه أم لا؟!»[1].

ولا ريب فإن هذا هدي أرشده إليه رب العالمين في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النساء: ٥٨].

قال ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية: نزلت هذه الآية في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ثم ذكر بعد ذلك أن أداء الأمانات منه الولايات، فيجب على من ولي أمر المسلمين البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاة الأموال من الوزراء والكتاب والسعاة على الخراج والصدقات، وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين، وعلى كل واحدٍ من هؤلاء أن يستنيبَ ويستعمل أصلح من يجده؛ وينتهي ذلك إلى أئمةِ الصلاةِ والمؤذنين والمعلمين، وأمير الحاج وخزان الأموالِ، وحراس الحصون والبوابين على الحصون والمدائن، ونقباء العساكر ورؤساء القرى، فيجب على كل من ولي شيئا من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعملَ فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه، وقد أطال ابن تيمية في ذلك بشرحٍ نفيس، فراجعه إن شئت[2].

وقد ظهر مما نقلناه عنه في معنى الآية أنها انتظمت جميع أمور الدولة من قمتها إلى أسفلها، فكل والٍ من الرئيس الأعلى إلى الأصغر مطالب أن يختار الأصلح، وذلك أمر الله الذي لا بد أن يطاع، ومن لم يطع فقد ظلم نفسه، ولا شك أن دولةً ذلك شأنها جديرة أن تكون على أتم غاية من الصلاح، وقد سلك

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٥٩ رقم ٢٥٩٧. تحقيق].
(٢) [السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص٦- ٧. تحقيق].

السلف الصالح مع ولاتهم مسلك رسولهم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، نضرب لذلك مثلا بما كان يعمل أبو بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا، فقد كان أبو بكر يختار للولاية أكثر الأصحاب علمًا وعملا؛ ولما عزل خالد بن سعيد أوصى به شرحبيل بن حسنة، وكان أحد الأمراء فقال: «انظر خالد بن سعيد، فاعرف له من الحق عليك مثل ما كنت تحب أن يعرف لك من الحق عليه لو خرج واليًا عليك، وقد عرفت مكانه في الإسلام، وإن رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ توفي وهو له والٍ، وقد كنت ولَّيْتُهُ ثم رأيت عزله، وعسى أن يكون ذلك خيرا له في دينه ما أَغْبِطُ أَحدًا بالإمارة، وقد خَيَّرْتُهُ في أمراء الأجناد فاختارك على غيرك، اختارك على ابن عمه، فإذا نزل بك أمر تحتاج فيه إلى رأي التقي الصالح فليكن أول ما تبدأ به أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وَلْيَكُ خالد بن سعيد ثالثهم، فإنك واجد عنهم نصحا وخيرا، وإياك واستبداد الرأي عنهم أو أن تطوي عنهم بعض الخبر»[1].

وكان رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ يحاسب عماله، فقد ذكر أن معاذ بن جبل رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ حين قدم من اليمن بعد وفاة النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ على أبي بكر قال له: ارفع حسابك، فقال له: أحسابان؟ حساب الله وحساب منكم، والله لا ألي لكم عملا أبدا[2].

أما عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ فأمره مع ولاته صفحة فخار يسجلها التاريخ، ويباهي بها العظماء والمصلحون، وكانت إدارته مجال الاختراع والافتنان. فهو الذي يقول: «من ولي من أمر المسلمين شيئا فولَّى رجلا لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين»[3]، ولم يختر للأعمال إلا أفاضل الرجال ممن كانوا على غرارِهِ في زهدِهِ وكياستِهِ.

ويقول صاحب سراج الملوك: إنه كان يشاور في كثيرٍ من الوقائعِ حتى قال يومًا لأصحابه: أشيروا عليَّ ودلوني على رجل أستعمله في أمرٍ دهمني، فقولوا

(١) [الطبقات الكبرى ٤/ ٩٨. تحقيق].
(٢) [عيون الأخبار ١/ ١٢٥، والتراتيب الإدارية ١/ ٢٠٧. تحقيق].
(٣) [السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص٧. تحقيق].

ما عندكم فإني أريد رجلا إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه واحد منهم، فقالوا: نرى لهذه الصفة الربيع بن زياد الحارثي، فنشير على أمير المؤمنين به، فأحضره وولاه فوفق في عمله، وقام فيه بما أربى على رجاء عمر فيه، وزاد على عمله فشكر عمر من أشاروا عليه بولايةِ الربيع[1].

وكان عمر لا يرى إلا أن يظفرَ بالمثل الأعلى في ولاتهِ، فكان يعزل الوالي لأنه يرى أن غيره أصلح منه لأمور المسلمين؛ كتب مرة إلى عاملهِ بالبحرين العلاء بن الحضرمي: «أن سر إلى عتبة بن غزوان، فقد وليتك عمله، واعلم أنك تقدم على رجل من المهاجرين الأولين الذين سبقت لهم من الله الحسنى، وإني لم أعزله ألا يكون عفيفا صليبًا شديد البأس، ولكن ظننت أنك أغنى عن المسلمين في تلك الناحية، فاعرف له حقه»[2].

وقد رأيت فيما مرَّ بك أنه عزل عن بعض ولاية الشام شرحبيل بن حسنة، واستعمل بدلا منه معاوية بن أبي سفيان واعتذر على رؤوس الأشهاد، وأنه لم يعزله لشيءٍ هجنه، بل أراد رجلا أقوى من رجل، وكان يبالغ في الاحتياط والبعد عن مظان التهمة، فقد عزل عامله على ميسان النعمان بن عدي لأنه بلغه أنه قال أبياتا في التشبب تشير إلى أنه يتعاطى الراح، مع أنه عارف بأن ذلك لم يكن وإنما هو قول شاعر[3]. وفي طبقات ابن سعد: أنه كان من عمال عمر عمير بن سعد وفيه يقول عمر: وددت لو أن لي رجلا مثل عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين، وعمير هذا هو الذي قال على منبر حمص: «لا يزال الإسلام منيعًا ما اشتد السلطان، وليست شدة السلطان قتلا بالسيف ولا ضربًا بالسوط، ولكن

---

(١) [سراج الملوك ص١٣٩ بلفظ: وقال بعض الخلفاء: دلوني على رجل أستعمله على أمر قد أهمني. تحقيق].

(٢) [المنتظم في تاريخ الملوك ٤/ ٢٤٢. تحقيق].

(٣) [فتوح البلدان ص٣٧٤، والطبقات الكبرى ٤/ ١٠٤. تحقيق].

قضاء بالحق وأخذا بالعدل»[1]، وهذا من أبعد مرامي الإدارة العامة إذا أحس أهل عملٍ من عاملهم العدل، لا يحتاج في سياستهم إلى شيء من الشدة.

وكان عمال عمر عرضة لكشف حالهم مهما بلغ من منزلتهم، كان إذا شكا إليه عاملٌ أرسل محمد بن مسلمة يكشف الحال، وله عدة طرق [يراقب بها][2] سيرة عماله؛ منها أن يأمرَ عماله أن يوافوه بالموسم، فإذا اجتمعوا قال: أيها الناس، إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم، فمن فعل به غير ذلك فليقم، فما قام إلا رجل واحد، فقال: إن عاملك فلانا ضربني مائة سوط، فقال فيم ضربته؟ قم فاقتص منه، فقام عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين، إنك إن فعلت هذا يكثر عليك، ويكون سنة يأخذ بها من بعدك، فقال: أنا لا أقيد، وقد رأيت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقيد من نفسه؟ قال: فدعنا فلنرضه، قال: دونكم فأرضوه، فافتدى منه بمائتي دينار كل سوط بدينارين[3].

وفي تاريخ الطبري أنه كان من سنة عمر وسيرته أن يأخذَ عماله بموافاة الحج في كل سنة للسياسة، وليحجزهم بذلك عن الرعية، وليكون لشكاتهم وقت وغاية ينهونها إليه[4]. كتب إلى أبي موسى الأشعري: أما بعد: فإن للناس نفرة، فأعوذ بالله أن تدركني وإياك عمياء مجهولة، وضغائن محمولة، أقم الحدود ولو ساعة من نهار، وإذا عرض لك أمران أحدهما لله والآخر للدنيا، فآثر نصيبك من الله، فإن الدنيا تنفد والآخرة تبقى، وأخيفوا الفساق واجعلوهم يدًا يدًا ورجلا رجلا، وعد مرضى المسلمين، واشهد جنائزهم، وافتح لهم بابك، وباشر أمورهم بنفسك فإنما أنت رجل منهم، غير أن الله جعلك أثقلهم حملا، وقد بلغني أنه فشا لك ولأهل بيتك هيئة في لباسك ومطعمك ومركبك ليس للمسلمين مثلها، فإياك يا

(١) [الطبقات الكبرى ٤/ ٣٧٥. تحقيق].
(٢) [ليست في الأصل ولا بد منها أو نحوها ليستقيم الكلام. تحقيق].
(٣) [الطبقات الكبرى ٣/ ٢٢٣. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٤/ ١٦٦. تحقيق].

عبد الله أن تكون بمنزلة البهيمة مرت بواد خصيب فلم يكن لها هم إلا السمن، وإنما حتفها في السمن، واعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقي الناس به، والسلام[(١)].

أرأيت ما في هذا الكتاب من الجمعِ الممتعِ للأوامر الإدارية، كيف تهيأ لعمر؛ لأن عمر لا يفكر قلبه إلا في إصلاح الرعية.

وكان عمر يحاسب عماله لا يترك أحدًا منهم لسابقة أو منزلة، فقد كان يحاسب سعدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فيغضب، فيقول عمر: عزمت عليك أن لا تدعو على أخيك ويضاحكه، فإذا سكت عنه الغضب يقول: تعال نتحاسب، فإنه اليوم أيسر عليك من غد[(٢)]. وسعد هذا هو ابن أبي وقاص القرشي الزهري أحد العشرة المبشرين بالجنة كان مجاب الدعوة؛ لأن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال فيه: ((**اللهم سدد سهمه وأجب دعوته**))[(٣)]، فكان مشهورا بذلك تخاف دعوته وترجى لاشتهار إجابتها عندهم، وكل ذلك لم يشفع عند عمر ليعفي سعدا من الحساب. وما أحسبنا نبعد عن الصواب إذا قلنا: إن شطرًا عظيمًا من وقت عمر في ولايته كان يصرفه في سياسةِ العمالِ وكشف حالهم، وانتقاء أصلحهم وتسليكهم في الإدارة والسياسة والقضاء على أسلوب محكم لا تكاد تلحق به في هذا القرن أعرق الدول الحديثة في المدنية، وأفضلها في نظمها الإدارية والدستورية.

وقد يقول بعض الناس: إن عمر كان يصطنع الشدة المتناهية، والحجر على حرية العمال وإدخال الخوف عليهم، وبالضربِ على أيديهم على صورة تحرمهم متع الحياة، ولا توليهم منه غير الجفاء والخشونة في المعاملة.

نعم، هكذا كان عمر، وهكذا وضع أساس الملك الإسلامي هو أنه لا يجوز إغناء أفرادٍ بإفقار أمة، ولا إسعاد فئة بإشقاء مجموع.

---

(١) [حياة الصحابة ٢/ ٣٦٨. تحقيق].
(٢) [تخريج الدلالات السمعية ص٢٦٣. تحقيق].
(٣) [أخرجه البزار ٤/ ٤٩ رقم ١٢١٣، والحاكم ٣/ ٢٨ رقم ٤٣١٤. تحقيق].

كان ممن يشترون رضا العامة بمصلحةِ الأفرادِ، فكان الوالي في نظره فردًا من الأفراد يجري حكم العدل عليه كما يجري على غيره من سائر الناس، فكان حب المساواة لا يعدله شيء في أخلاقه.

ولعلنا نضع تحت نظرك عجبًا مما وصلت إليه الإدارة الإسلامية أيام زهو الإسلام، فقد كان الخلفاء يأمرون عمالهم أن يرفعوا إليهم تقارير عن حال البلاد التي يلونها، ففي «صناجة الطرب في تقدمات العرب»[1]: أن الخلفاء صدر الإسلام أمروا أمراء جيوشهم وعمالهم أن يرسم كل منهم خطط البلاد التي افتتحها واستولى عليها.

ومن أمثلة تلك التقارير أن عمرو بن العاص لما أتم فتح مصر أرسل إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كتابًا يصف له فيه مصر، وشرح له السياسة التي سيتخذها فيها، وقد لقي هذا الكتاب من إعجاب عمر ما أطلق لسانه بالثناءِ على عمرو، وعني به الكتَّاب أخيرا لما حواه من فنونِ السياسةِ، وإنا نورد هنا نصه:

مصر تربة غبراء، وشجرة خضراء طولها شهر وعرضها عشر، يكتنفها جبل أغبر، ورمل أعفر، يخط وسطها نهر ميمون الغدوات، مبارك الروحات يجري بالزيادة والنقصان كجري الشمس والقمر، له أوان تظهر به عيون الأرض وينابيعها، حتى إذا عجَّ عجيجه، وتعظمت أمواجه لم يكن وصول بعض أهل القرى إلى بعض إلا في خفافِ القواربِ، وصغار المراكب، فإذا تكامل في زيادةٍ نكس على عقبه كأول ما بدا في شدته، وطمى في حدته، فبعد ذلك يخرج القوم ليحرثوا بطون أوديته وروابيه، يبذرون الحب ويرجون الثمار من الربِّ حتى إذا أشرق وأشرف سقاه من فوقه الندى وغذاه من تحته الثرى، فعند ذلك يدر حلابه، ويغني ذبابه، فبينما هي يا أمير المؤمنين درة بيضاء إذا هي عنبرة سوداء، وإذا هي زبرجدة خضراء فتعالى الله الفعال لما يشاء. الذي يصلح هذه البلاد وينميها ويقر

---

(١) ص٤١٩.

قاطنها فيها أن لا يقبل قول خسيسها في رئيسها، وأن لا يستأدى خراج ثمرة إلا في أوانها، وأن يصرف ثلث ارتفاعها في عمل جسورها وترعها، فإذا تقرر الحال مع العمال في هذه الأحوال تضاعف ارتفاع المال، والله تعالى يوفق في المبتدأ والمآل[1].

قال صاحب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: «فلما ورد هذا الكتاب على عمر بن الخطاب قال: لله درك يا ابن العاص لقد وصفت لي خبرًا كأني أشاهده»[2].

وقال عبد الحي الكتاني في كتابه «التراتيب الإدارية»: وقد ترجم هذا التقرير ونشره إلى عدة لغات أجنبية الكاتب الفرنساوي الشهير أكتاف أوزان في جريدةِ الفيجارو الفرنساوية، ووصفه بقوله: إنه من أكبر آيات البلاغة في كل لغات العالم، وقال عنه: إنه من الفرائد في إيجازه وإعجازه واقترح وجوب تدريسه في مدارس المعمورة، حتى يتعلموا منه قوة الوصف ومتانة التعبير، وصحة الحكم على الأشياء، وكيفية تنظيم الممالك الإسلامية، وسياسة الاستعمار[3].

وقد سار الخلفاء المسلمون مع ولاتهم على هذا النسق الذي ابتدعه عمر، فقد وضع لهم عمر على النهج القويم الذي يجب السير عليه، وأوصى الخليفة بعده أن يقرَّ عماله سنة، فإذا أنت تخطيت عصر الخلفاء الأربعة وجدت معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد اتبع هذه السنة في تعيين الولاة مع فارق يسير اقتضاه التنافس الذي كان بينه وبين العلويين، فقد كان يعين الولاة من كفاءةِ أهل بيته ورجال دولته وأنصار دعوته، ولكنه مع ذلك كان يتخيرهم فلا يصير إلا إلى الكفء القوي، ولا يغض لعامل عن زلة وإن قربت منه مكانته، وقد انتهى إلى علمه أن ابن أخته عبد الرحمن ابن أم الحكم عامله على الكوفة قد أساء السيرة في إمارتهِ فعزله وأقصاه

(١) [التراتيب الإدارية ٢/ ١٨٢. تحقيق].
(٢) [النجوم الزاهرة ١/ ٣٣. تحقيق].
(٣) [التراتيب الإدارية ٢/ ١٨٣. تحقيق].

عن الحكم[1]، وأوصى أحد أقاربه ممن استعمله، فقال: لا تبيعن كثيرًا بقليل، وخذ لنفسك من نفسك، واكتف فيما بينك وبين عدوك بالوفاءِ تخف عليك المؤونة، وعلينا منك، وافتح بابك للناس[2]. وقال لآخر: إذا أعطيت عهدًا ففف به، ولا تخرجن منك أمرا حتى تبرمه، ولا تطمعن أحدا في غير حقه، ولا تؤيسن أحدا من حق له[3].

قواعد وضعها معاوية لعماله، وفيها شيء من الأساليب لكف الناس بعضهم عن بعض، وإرضاء كُلِّ واحدٍ بحقهِ وتوفيرِ ثقة الرعايا بولاتهم ليعتقدوا أنهم لا يكذبون، وأنهم إذا قالوا فعلوا، وهذا كان تدبير الأمور في الدولة الإسلامية، ولولا أن تتشعبَ أطراف الحديثِ لروينا لك الشيء الكثير، ولذلك نثني عنان القلم حذار الإملال.

والحق الذي لا ينبغي أن يمتري فيه منصف أن هيئةَ التنفيذِ في الإسلامِ كانت كأرقى ما تتطلبه حاجة دولة في تلك الأزمنة، ومن ثم واجه الإسلام حضارات كثيرة مختلفة الألوان، فلم يتنكر لها، ولم يخرق بها بل كان لها خير معوان.

وقد تكلم المشترعون في العصورِ الحديثةِ في السلطةِ التنفيذيَّةِ عن عدة مسائل:

(١) تشكيل السلطة التنفيذية، وهل تنحصر في يد واحدة أو في أيد كثيرة؟

(٢) طريقة اختيار صاحب السلطة التنفيذية.

(٣) مدة السلطة التنفيذية.

(٤) الأعمال التي تكون عادة من اختصاص السلطة التنفيذية.

(٥) علاقة السلطة التنفيذية بالسلطتين التشريعية والقضائية.

---

(١) [البداية والنهاية ٨/ ٨٩، وفيه أن ابن أم الحكم أساء السيرة في أهل الكوفة فأخرجوه من بين أظهرهم طريدا، فرجع إلى خاله معاوية فذكر له ذلك. تحقيق].

(٢) [تاريخ الطبري ٥/ ٢٩٦. تحقيق].

(٣) [الكامل في التاريخ ٣/ ٩٣. تحقيق].

أما تشكيل السلطة التنفيذية: فإنهم قالوا: إن هذه السلطة تشمل جميع القائمين بالأعمال العمومية ما عدا رجال السلطة التشريعية والقضائية، وقدمنا ذلك في صدر الكلام.

وأكثر الكتَّاب على اتفاقٍ في تفضيل وحدة صاحب السلطة التنفيذية على تعدده، ولكن ليس معنى وحدة السلطة التنفيذية أن صاحبَ السلطةِ يقوم بنفسه بكل ما تستوجبه السلطة من الواجباتِ؛ لأن واجبات الحكم كثيرة ومعقدة مما يستحيل معه أن يقومَ فردٌ واحدٌ بأدائها، بل تقضي الضرورة بأن يوزعَ صاحب السلطة التنفيذية سلطته على عمالٍ كثيرين مع بقاءِ السلطةِ النهائية في يدٍ واحدةٍ، أو هذا الذي يتفق على تفضيله أكثر الكتَّاب تجده ظاهرًا في الإسلام لصاحبِ السلطةِ التنفيذية فيه هو الإمام يعاونه من يرى الاستعانة به من وزراء وولاةٍ وعمالٍ.

وفي طريقة اختيار صاحب هذه السلطة يقول علماء القانون: إن هناك طرقا أربعة: فقد كان تعيينه بالوراثةِ، وقد يكون بانتخاب الأهالي المباشر، وقد يكون بانتخاب الأهالي ولكن بطريقة غير مباشرة، وقد يوكل إلى السلطة التشريعية اختياره، ولكلٍّ من هذه الطرق مزايا وعيوب، ويقولون: إن من مزايا اختياره بواسطة السلطة التشريعية أن اختيار هذه السلطة يكون أقرب إلى الصواب؛ لأن الهيئة التشريعية هي الواقفة تمام الوقوف على أحوالِ البلادِ، فهي أكفأ هيئة يمكنها أن تقيسَ كفاءات الرجال، وإذا نظرنا حكم الإسلام في ذلك، فإننا نجد أنه لا محل للكلام في الوراثةِ، فإن الإسلامَ لم يورث أحدًا عن أحدٍ، بل جعل الأمر لأهل الحل والعَقد يختارون من يولونه عليهم، ومن استقصى ما قاله علماء المسلمين في المبايعة يتبين له أن طريقة اختيار صاحب السلطة التنفيذية يكون بالانتخابِ، والذي يظهر لي أن الانتخاب في الإسلام لا ينطبق على طريقة من الطرقِ المبينةِ في القوانين، اللهم إلا إذا نظمت طريقة لاختيار أشخاص يكونون هم أولي الحل والعقد -ولا مانع من ذلك-، ويطلق عليهم اسم الهيئة التشريعية،

فتكـون هـذه هي الطريقة الرابعة التي أشـرنا إليها، وعلى أننا نرى أن الإسـلام في طريق الانتخاب لم يضع نظاما معينا وترك الأمر لما تقتضيه المصلحة.

أمـا مدة السـلطة التنفيذية فإنها فيما عـدا النظام الوراثـي تختلف باختلاف الممالك؛ فمنها من يحدد هذه المدة بسـنةٍ واحدةٍ كما في كثيرٍ من ولايات أمريكا الشـمالية، ومنهـا مـن يحددها بأكثر من ذلك إلى سـبع سـنين؛ وهـي المدة التي يمكثهـا رئيـس الجمهورية الفرنسـية، وقد انفرد هاملتون أحد واضعي الدسـتور الأمريكـي بـأن ارتـأى إلـى أن يبقى رئيـس الجمهوريـة في وظيفته طالما حسـن سـلوكه، وقـد بنى رأيه على أن الشـخص يكثر اهتمامه بالعمل الـذي يؤديه بقدر بقائه في العمل، فالشـخص لا يزرع إلا إذا كان واثقًا من أنه سـيحصد، ونحن نرى أن النظامَ في الَإسـلامِ أشـكل بما يقولـه هاملتون؛ فإن الخليفـة يبقى في منصبه ما أطـاع الله ورسـوله، كَما يقول الخليفة الأول في نهايـة خطبته أول ولايته الخلافة: «أطيعـوني ما أطعت الله ورسـوله»[1] وقد قرر علماء المسـلمين أن من لهم الحل والعقد يعزلون الخليفة إذا رأوا منه ما يوجب العزل، وهذا بعينه ما يقوله هاملتون، ويقول علماء القانون إنه يمكن تقسيم اختصاصات السلطة التنفيذية إلى أقسام:

(١) ما يتعلق بإدارة العلاقات الخارجية وتسمى الحقوق السياسية.

(٢) ما يتعلق بتنفيذ القوانين وإدارة الحكومة وتسمى الحقوق الإدارية.

(٣) ما يتعلق بإدارة الحرب وتسمى بالحقوق الحربية.

(٤) مـا يتعلـق بحق العفو عـن المتهميـن أو المجرمين وتسـمى بالحقوق القضائية للسلطة التنفيذية.

(٥) ما يتعلق بالمسائل التشريعية وتسمى بالحقوق بالتشريعية.

---

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٢١٠. تحقيق].

الحقوق السياسية:

جرت الدساتير على إعطاء الرئيس التنفيذي إما بمفرده أو بالاشتراك مع الهيئة التشريعية أو أحد مجالسها الحق في المفاوضة؛ توصلا لعقد المعاهدات والاتفاقات الدولية الأخرى مع البلاد الأجنبية، ويعتبر بعضهم أن المسائلَ التي من هذا القبيل تكون منطقة مشتركة بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وسواء أكانت هذه الأعمال معتبرة تشريعية أو تنفيذية فلا خلاف بين الكتاب في أفضلية تكليف السلطة التنفيذية القيام بها؛ هذا ما يقوله علماء القانون.

أما تلك الأعمال في النظامِ الإسلاميِّ فلا ريب أنك تجدها أيضًا من حق صاحب السلطة التنفيذية، فقد جرى المسلمون من أول تأسيس الدولة الإسلامية في عهدِ الرسولِ الأكرم على ذلك، يتمثل ذلك جليًّا فيما قام به الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من المعاهداتِ والاتفاقاتِ، وما أرسل من الكتب والرسائل، فما كتابه لليهود يعاهدهم فيه ويوادعهم ويقرهم على دينهم وأموالهم، وما صلح الحديبية وما كان فيه من الشروط وما جرى فيه من مفاوضات إلا صورة مصغرة من تلك المعاهدات التي يقرر علماء القانون أن للسلطةِ التنفيذيةِ حق عقدها، غير أنها معاهدات ومواثيق تناسب ما كانت عليه السياسة الدولية في ذلك العصر، ولم يمنع ذلك المسلمين أن يتوسعوا فيها ويضعوا لها النظم والقواعد حتى شغلت مكانًا واسعًا من كتبهم في الفقه الإسلامي، ونذكر على وجه التمثيل كتاب السير للإمام محمد بن الحسن، فإن فيه من ذلك شيئا كثيرا قد عرضنا لبعضه في دراستنا هذه، فلا نعيده تخلصًا من التكرار.

الحقوق الإدارية:

يقرر علماء القانون أن أهم اختصاصات السلطة التنفيذية في الأمورِ الداخليةِ هو واجبها نحو تنفيذ القوانين، فالرئيس التنفيذي هو رئيس الإدارة، وبهذه الصفة يتمتع بسلطةٍ كبيرةٍ في تعيين الموظفين ومراقبتهم وعزلهم، ولهم في ذلك

كلام طويل فيه تفصيل لهذا الإجمال، وهذا الذي يذكرونه مقرر في الإسلام في جملته، وقد ذكرنا لك أن صاحب السلطة التنفيذية له حق تعيين ولاته ومراقبتهم وعزلهم؛ وأكثرنا من الأمثلة في صدر هذا البحث مما صدر من الرسولِ والخلفاءِ، وشرحنا نظمهم في إدارتهم بما فيه الكفاية. وقلنا: إن من أعمال السلطة التنفيذية تنفيذ الأحكام، وضربنا لذلك الأمثال؛ فباستعراضك ما بيناه يمكنك أن تقول: إن الفروق في الجزئيات والتفصيل لا في الأساس، وإنه إذا دعت المصلحة لتغيير في الجزئيات تغييرًا ينسجم مع روحِ الأعصرِ وحاج البيئات، فإن الإسلام لا يضيق بذلك ذرعًا.

الحقوق الحربية:

يعتبر الرئيس التنفيذي في نظرِ القانونِ القائد الأعلى للجيشِ والبحريةِ، وفي البلاد الملكية مثل إنجلترا تتمتع السلطة التنفيذية أيضًا بحق إعلان الحرب، وفي أمريكا ليس للرئيس حق إعلان الحرب، بل ذلك متروك للمؤتمر، ولو أنه من الممكن دائمًا لرجالِ السلطةِ التنفيذية أن يجعلوا إعلان الحرب أمرًا محتمًا، وفي فرنسا لا بد لإعلان الحرب من قبول المجلسين التشريعيين، وينص دستور ألمانيا الجديد على شروطٍ تخالف ذلك، وتتمتع السلطة التنفيذية في كلِّ الدول بحق التصرف في جيوش الدولة، وفي وضع الخطط الحربية وتعيين القواد، وتقرير الحصر البحري. وبالجملة لها الحق في عمل ما تراه مفيدًا للقضاء على مقاومة العدو، والوصول إلى النصر ولها غير ذلك مما لا نطيل بذكره، وإذا نظرت إلى هذه الحقوق وجدتها مشابهة لما كان يعمله المسلمون في جهادهم، وقد أسلفنا أن القائد العام لجيش المسلمين هو رئيس السلطة التنفيذية وقدوتهم في ذلك رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد كان هو القائد العام للجيشِ، فإن خرج فيه تولَّى القيادة بنفسه، وإن لم يخرج ولَّى القيادة من ينوب عنه، وقد استشار الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أصحابه في غزوة بدر الكبرى في طلبِ العيرِ، وفي حرب

النفير يعني أنه خَيَّر أصحابه بين أن يذهبوا للعيرِ أو إلى محاربةِ النفير، وأخبرهم بمسير قريش وقد قال بعضهم: «**يا رسول الله، هلا ذكرت لنا القتال حتى نتأهب للحرب، وتكلم المهاجرون فأحسنوا ثم استشارهم، فقام أبو بكر فقال فأحسن، ثم قام عمر فقال فأحسن، وبالغ الرسول في الاستشارة فقال للأنصار: أشيروا عليَّ، فقال سعد بن معاذ** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **والله لكأنك تريدنا يا رسول الله، قال: أجل: قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق وأعطيناك على ذلك عهودًا ومواثيق على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدًا، إنا لصبر عند الحرب، صدق عند اللقاء، لعل الله يريك فينا ما تقر به عينك، فَسِر بنا على بركة الله فَسُر رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **لقوله**»، ونشطه ذلك للقاء الكفار[1]. كذلك قد روينا لك استشارة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حرب الردة، فإذا قال قائل: إن مبدأ الإسلام في إعلان الحرب يشاكل ما عليه أهل أمريكا مع خلافٍ قليلٍ كان له في هذه الحوادث وأمثالها سند قوي؛ أما حق التصرف في جيوش الدولةً ووضع الخطط الحربية وعمل ما تراه السلطة التنفيذية مفيدًا للقضاءِ على مقاومة العدو، والوصول إلى النصر، فذلك حق لا شبهة فيه؛ وقد ورد منه في تاريخ الغزوات والحروب كثير، ولو لم يَرِدْ لكان ينبغي أن يكونَ مفهومًا أو طبيعة الحصر على الظفر بالعدو تقتضيه.

حق العفو:

حق العفو من الحقوقِ التي يجب بطبيعتها أن تكونَ من اختصاصِ السلطة التنفيذيةِ، ويتفق جميع الكتَّاب على أن وجود حق العفو ضروري في كل دولةٍ، ولم يشذ عنهم إلا بكاريا الإيطالي، فإنه كان يدافع عن نظريته أن السلطةَ التنفيذيةَ لا يحق لها أن تعفو عن المجرمين الذين حكمت المحاكم بإدانتهم، وحق العفو

(١) [المنتظم في تاريخ الملوك ٣/ ١٠٠. تحقيق].

يرجع إلى اعتبارات من العدالة والشفقة؛ لأنه مهما بلغ كعب النظام القضائي من العلـو فلا بـد أن يكونَ له من العيوبِ ما يجعل من الممكنِ حدوث خطأ قضائي، كأن يحكم على بريء تتبين براءته بعد الحكم عليه بطريقةٍ لا تدع مجالا للشـك، وكذلك يسـتحيل -مهمـا كان قانون العقوبات دقيقًا- أن يكـون تقرير العقوبات متناسبًا مع أهمية الجرائم.

ولمـا كان مرجع هذا الحق إلى العدالةِ والشـفقةِ فتقضي الضرورة أن تكون القيود على استعمالِ هذا الحق قليلة بقدر الإمكانِ، فإعطاء هذا الحق لفردٍ واحدٍ خير من إعطائه لجماعةٍ، ولكن بعض الدول تؤسـس مجلسًـا استشـاريًّا عليه أن يتحققَ من أسـبابِ العفوِ، وأن يشير على الرئيس التنفيذي بما يجب عمله، وكثيرٌ من الدسـاتيرِ يسـتثني الأشـخاص المحكوم عليهم مـن الهيئة التشـريعية بطريقِ المحاكمةِ، فلا يجوز العفو عنهم، وكذلك يستثني بعض الدساتير جريمة الخيانة العظمى.

أما الأولى فلأن الأشـخاص الذين يحاكمون من السلطةِ التشريعيةِ لا يصح أن تعفوَ عنهم السلطة التنفيذية، وإلا فقد أعطينا الثانية سلاحًا تحارب به الأولى، وتحمي به المجرمين من أنصارها.

وأما الثانية فلأنها من أشـد الجرائم حذرًا أن يترتبَ عليها هدم كيان الدولة، ومـع هذا الاسـتثناء فـإن حق العفو يكون عـادةً مطلقًا من كل قيـد ليكون إصدار العفـو قبل المحاكمة أو بعدَ الحكم، انظر بعد الذي رويناه لك من حكم القوانين إلـى مـا وقع من عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فقد قدمنا أنه لم يقطع يد السـارق أيام المجاعـة، وأنـه عفا عن غلمـان حاطب بن أبي بلتعـة بعد أن أمـرَ بقطع أيديهم، ثـم نـادى بمن ناط به التنفيذ، وأمـره ألا يقطع أيديهم، ولعلـك تتبين من ذلك أن شـيئًا قد جـرى على أن له هذا الحق قبـل الحكم وبعده كما يظهـر بالتفكير، فقد انطوى تحت أمره بقطع أيدي السـارقين القضاء والتنفيـذ، وبعد ذلك أمر المنفذ

بأن يرجعَ بهم بدون قطع، ولا شك أنك تفهم من قوله لابن حاطب: «والله لولا إني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى إن أحدهم لو أكل ما حرَّم الله عليه حل له لقطعت أيديهم»[1]، أن مرجع هذا الحق إلى العدالةِ والشفقةِ وإلى تقدير الملابسات والبواعث، وتلك أمور لا يحيط بها نظر القاضي عادة، وإذا أحاط فليس له الانقياد بها إلا بمقدار، فلا بد أن يكون هناك سبيل للتخفيف، وتقدير هذه الأحوال بسلطة أوسع، وذلك هو حق العفو. وهذه الحادثة وإن اعتبرت أصلا لهذا الحق، فليس في التشريع الإسلامي ما يمنع تنظيمه والاستثناء منه على مثال ما في القوانين.

أما بقية الكلام في السلطةِ التنفيذيَّةِ في علاقتها بالسلطتين القضائية والتشريعية وعلاقتها بالقضاءِ، وما إلى ذلك مما يذكر في الكتبِ الحديثة، فلا يتهيأ الكلام فيه؛ لأن ذلك فرع فصل هذه السلطات بعضها عن بعض وسيجيء أنها لم تكن في الإسلام مفصولة.

قد يكون من المستحسن في هذا المقام أن نقولَ في خاتمة البحث ما قاله بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩]. فقد استنبط هذه السلطات من القرآن إذ يقول بعد بيان طويل:

إذا تمهد هذا، فالآية مبينة أصول الدين وشريعته والحكومة الإسلامية وهي:

الأصل الأول: القرآن الحكيم والعمل به هو طاعة الله تعالى.

الأصل الثاني: سنة الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والعمل بها وطاعة الرسول.

الأصل الثالث: إجماع أولي الأمر، وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة

---

(١) [إعلام الموقعين ٣/ ١٧. تحقيق].

والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب، ومديرو الجرائد المحترمة، ورؤساء تحريرها وطاعتهم حينئذٍ هي طاعة أولي الأمر.

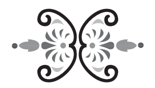
الأصل الرابع: عرض المسائل المتنازع فيها على القواعدِ والأحكام العامة المعلومة في الكتابِ والسنةِ؛ وذلك قوله تعالى ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فهذه الأصول الأربعة هي مصادر الشريعة؛ ولا بد من وجودِ جماعةٍ يقومون بعرضِ المسائلِ التي يتنازع فيها على الكتاب والسنة، ويجب على الحكام الحكم بما يقرره أولوَ الأمر وتنفيذه، وبذلك تكون الدولة الإسلامية مؤلفة من جماعتين أو ثلاث:

الأولى: جماعة المبينين للأحكامِ الذين يعبر عنهم أهل هذا العصر بالهيئةِ التشريعيةِ.

والثانية: جماعة الحاكمين والمنفذين، وهم الذين يطلق عليهم اسم الهيئة التنفيذية.

والثالثة: جماعة المحكمين في التنازعِ، ويجوز أن تكونَ طائفة من الجماعةِ الأولى. انتهى.

من هذا البيان يظهر أن الآيةَ الكريمةَ اشتملت على هذه السلطات، وحينئذٍ فالهيئات الثلاث لها أصل في القرآن، وربما كان ذلك يريد ما ذكرناه في صدرِ البحثِ من أنها ليست حديثة الوجود، ولكنها حديثة التسمية.



الفصل بين هذه السلطات أو جمعها

لم تكن هذه السلطات مفصولة في الإسلام لكنها كانت تجتمع في يد واحدة؛ إذ كان الخليفة هو الذي يتولى التشريع والقضاء والتنفيذ، وإمام الخلفاء في ذلك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد كان له التشريع والقضاء والتنفيذ؛ لأن وظيفته كما قلنا تقتضي أن تكونَ الشؤون الثلاثة بيده، فهو رسول يبلغ الناس ما أنزل إليه من ربه ويدعوهم إلى الإيمان به، وراع يسوس من أجاب دعوته ويدبر أموره على وفق ما شرعه الله، وهذا التبليغ وذلك التدبير ينتظمان التشريع والقضاء والتنفيذ، وما كان في الجمع بين ذلك كله أي خطر من الأخطار التي تقتضي فصل السلطات؛ لأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصومٌ لا يصدر منه قول عن غرضٍ ولا فعل عن هوى، وقد أوضحنا أن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تولى التشريع. ونروي لك من الآثار ما يدل على أنه كان يتولى التنفيذ والقضاء؛ ففي الصحيحين: «**أن رجلين اختصما إلى النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، **فقال أحدهما: يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، فقال صاحبه وكان أفقه منه: نعم، يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي، فقال: قل: فقال: إن ابني كان عسيفًا (أجيرا) في أهل هذا، فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم، وإني سألت رجالا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجل الرجم، فقال: والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، المائة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا فاسألها، فإن اعترفت فارجمها، فسألها فاعترفت فرجمها**»(1).

وروى أهل السنن «**أن صفوان بن أمية كان نائمًا في مسجد رسول الله صلى الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **على رداء له، فجاء لص فسرقه فأخذه فأتى به النبي** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فأمر بقطع يده، فقال: يا رسول الله أَعَلَى ردائي تقطع يده؟ أنا أهبه له، قال: فهلا قبل**

(1) [أخرجه البخاري ٣/ ١٨٤ رقم ٢٦٩٥، ومسلم ٣/ ١٣٢٤ رقم ١٦٩٧. تحقيق].

أن تأتيني به عفوت عنه، ثم قطع يده»[(1)]، وكذلك جرى الخلفاء بعد الرسول ولم يفكروا في فصل هذه السلطات، غير أنه لما اتسعت أعمال الحكومة الإسلامية ولم يكن من المتيسر أن يباشرَ الخليفة جميع أمور الدولة بنفسه، فكروا في توزيع هذه الأعمال ليتأتى أداؤها على النحو المفيد؛ وقد روينا لك قبلا أنه لما وسدت الخلافة إلى الصديق، قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء، ومن هنا أخذت هذه الأعمال تتوزع على رجال مختلفين، ولكن أساس هذا التوزيع ازدحامها وكثرتها، يرشد إلى ذلك أن الخليفة كان كثيرًا ما يتولى أعمال القضاء، فقد روى المؤرخون حوادث كثيرة من هذا القبيل منها ما ذكرناه لك من قضاء عمر، ومنها ما يروى أن عبد الملك بن مروان كان يقعد للقضاءِ، ويقام على رأسه بالسيوفِ وينشد قول سعيد بن عريض بن عادياء من يهود الحجاز:

إنا إذا مالت دواعي الهوى وأنصت الساكت للقائلِ
واصطرع الناس بألبابهم نقضي بحكم عادل فاصل
لا نجعل الباطل حقًّا ولا نَلِطُّ دون الحق بالباطل
نخاف أن تسفه أحلامنا فنخمل الدهر على الخامل[(2)]

فهذا خليفة من خلفاءِ المسلمين، وهو صاحب السلطة التنفيذية في الإسلامِ كما قررناه يقعد للقضاءِ ويفخر بعدالتهِ في حكمهِ ومخالفتهِ للهوى إذا مَالت دواعيه بالناسِ، ويرى أنه لم يكن كذلك يقع في سفه الأحلام ويصيبه الخمول؛ كذلك روي أن المأمون كان يجلس لولايةِ المظالمِ بنفسه، وقد كانت أحد أعمال القاضي كما يقول ابن خلدون وحكاية المأمون

(1) [أخرجه أبو داود ٦/ ٤٤٨ رقم ٤٣٩٤، والنسائي ٨/ ٦٨ رقم ٤٨٧٩، وابن ماجه ٣/ ٦٢١ رقم ٢٥٩٥، والدارقطني ٤/ ٢٨١ رقم ٣٤٦٥، والدارمي ٣/ ١٤٧٩ رقم ٢٣٤٥ ولم أجده عند الترمذي. تحقيق].
(2) [البداية والنهاية ٩/ ٧٨، ومرآة الزمان ٩/ ٣٧٧. تحقيق].

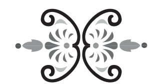
في ذلك مشهورة[1]، وكذلك من الذائع المعروف ما كان يقوم به الخلفاء من القضاءِ، وما كان يقوم به القضاة من التنفيذِ، فلا نطيل بذكرها، وإنما نقصد أن نقولَ هنا: إن خلاصة ذلك كله أن هذه الهيئات لم تكن مفصولة، وإذا فصلت لم يكن ذلك لما يقصده منها المشرعون في العصور الحديثة، إذ النظرية التي سادت عندهم في فجر العصر الديموقراطي هي تقسيم أعمال الحكومات إلى ثلاثةِ أقسامٍ متمايزة كل قسم له وجود قائم بنفسه، وتلك الأقسام هي: التشريع والقضاء والتنفيذ، ويقولون: إن كل قسم من هذه الأقسام يستدعي كفاءات خاصة، فضلا عما في تقسيمها من ضمان المراقبة المتبادلة، وضمان حرية الأفراد.

وكان مونتسكيو من أول الذي أسسوا نظرية الفصل بين السلطات، فإنه كان يرى أن اجتماعَ السلطةِ التشريعيةِ والتنفيذية في يدٍ واحدةٍ يؤدي إلى ضياع الحرية لاحتمال أن يصدرَ المشرع قوانين ظالمة، ثم ينفذها بنفسه؛ كذلك لا ضمان للحرية إذا لم تكن السلطة القضائية منعزلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ لأنه إذا كان القاضي هو الذي يقوم بالتشريعِ فلا ضمان للعدالةِ، كذلك إذا كان الذي يصدر الحكم هو الذي يتولى تنفيذه، وقد سادت هذه النظرية في القرن الثامن عشر، وأدخلت في النظم الدستورية وأصبحت إحدى القواعد التي تأسس عليها كثير من الدساتير، وأنت إذا قارنت ذلك بما كان عليه العمل في الإسلامِ، وجدت الفرق أن هذه السلطات كانت مجموعة في الإسلامِ، وإذا فصلت في بعض الأحيان فإن فصلها ليس هو المعنى المقصود في القوانينِ، بل إنما كان أمرا دفعت إليه الضرورة لكثرةِ الأعمالِ.

أما في القوانين ففي ذلك معنى آخر، فإنهم يقصدون من الفصلِ ضمان العدالةِ، ولا يعزب عن ذهنك أنه إذا أريد الفصل، وكان فيه مصلحةَ محققة للدولةِ، فليس في النصوص الإسلامية نص يمنع من ذلك، بل إننا نرى أن القوانينَ

(١) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٧٧. تحقيق].

الإسلامية لو بقيت معمولا بها في البلاد التي أصابت حظًّا من الثقافةِ القانونيةِ لاقتبس المشرعون المسلمون من النظمِ الحديثةِ ما يحقق المصلحة، فليس في كتاب المسلمين ولا في سنة رسولهم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصحيحة قيود تمنع السير بالقوانين إلى التدرج والتنظيم.



السياسة الشرعية المالية

أساس وضع الضرائب:

الضرائبُ جمع ضريبةٍ، ويقول صاحب القاموس: إن الضريبة واحدة الضرائب التي تؤخذ في الجزيةِ ونحوها[1]، وفي الأساس: وضربت عليهم ضريبة وضرائب من الجزيةِ وغيرها[2]، وفي لسان العرب: والضريبة واحدة الضرائب التي تؤخذ في الأرصادِ والجزيةِ ونحوها، ومنه ضريبة العبد وهي ما يؤديه إلى سيده من الخراجِ المقرر عليه[3]، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، والضرائب ضرائب الأرض وهي وظائف الخراج عليها، وضرب على العبد الإتاوة ضربًا أوجبها عليه بالتأجيل، والاسم: الضريبة، فقد ورد ذكر هذه الكلمة في كتب اللغة بما يقرب من المعنى المفهوم عندنا منها، والباحثون في المالية يقولون: إن الضريبة فريضة من المال تجبيها الدولة أو السلطات المحلية من رعيتها القاطنين في ديارها على قدر يسار كل مكلف؛ لتمكينها من أداء المرافق العامة التي تضطلع بها.

ولهم في أساسِ فرض هذه الضرائب رأيان، فقومٌ يقولون بنظرية العقد الاجتماعي التي وضعها روسو في قالبٍ خلابٍ، وحاصلها أن البشر عندما اعتزموا نبذ العزلة والاستعاضة عنها بعيشةِ الجماعةِ تعاقدوا على أن يتنازلَ كلُّ فرد عن قسطٍ من استقلالهِ الفطري، وجانبٍ من حريات الطبيعة، وعهد الفرد بما تنازل عنه إلى هيئةٍ حاكمةٍ، وهؤلاء عندهم أن الضريبة علاقة تعاقدية بين الدولةِ والفردِ، وصوروا هذا العقد في صورٍ شتى، فقال مونتسكيو: إنه عقد بيع أو مقايضة، فالفرد يشتري من الدولة بجزء من ماله المتاع بسائرِ مالهِ وإلا من عليه؛ وقال ميرابو: إن الضريبة ثمن عاجل يشتري به الفرد حماية الجماعة، وقال آدم سميث: إنه عقد إجارة أعمال، فالدولة تصطنع خدمات ومرافق للرعيةِ، والرعيةُ

---

(١) [القاموس المحيط ص١٠٨. تحقيق].
(٢) [أساس البلاغة ١/ ٥٧٧. تحقيق].
(٣) [لسان العرب ١/ ٥٥٠. تحقيق].

تدفع إليها الضريبة أجر هذه الأعمال، وآخرون يقولون: إنه عقد تأمين فالمكلف عندما يدفع الضريبة يؤمن بقسطٍ من مالهِ على باقيه، وقررت الجمعية الوطنية في فجرِ الثورةِ الفرنسية أن الضريبةَ هي الدَّين العام على كل مواطن، والثمن الذي يبتاع به مزايا الحياة الاجتماعية، ومن هذا كله يتبين أنهم اختلفوا في التكييف القانوني للضريبةِ، وأن هذا التكييف كله قائم على نظريةِ العقدِ الاجتماعي، وقد فنَّد العلماء هذا التصوير، وقالوا: إنه خاطئ في أركانهِ على أي صورة من الصورِ التي فرضت، فإنك إذا قلت إن ذلك عقد إيجار أو عقد بيع أو بدل تعذر إيجار الموازنة بين البدلين: الخدمة التي تؤديها الدولة، والأجر أو البدل الذي يؤديه الفرد، ففي أكثر الأحوال تكون الموازنة مستحيلة؛ إذ كيف تقيس مقدار النفع الذي يجنيه كل فرد من مرافق غير قابلة للتجزئة، كصون النظام العام أو بث الأمن في ربوع الدولةِ، أو من مرافق غير ظاهرةِ النفعِ المباشر لدافع الضريبة كالتمثيل السياسي، أو الاحتفاظ بجيشٍ مرابطٍ في مستعمرة نائية أو رعاية الفنون الجميلة وما إلى ذلك، فضلا عن أن تطبيق هذا التصوير يفضي إلى أسوأ الظلم؛ إذ من المعلوم أن الطبقاتِ الفقيرة أكثر افتقارًا إلى خدمات الدولة من الطبقاتِ الغنيةِ؛ فنظرية البدل أو الإجارة تقتضي منطقيًّا تحميل الفقير عبئًا من الضريبة أكبر من عبء الغني.

ونظرية التأمين تخطئ من وجهين:

أولا: لأنها تقصر وظائف الدولة على وظيفةٍ واحدةٍ، وهي صيانة الأمن وهذا مخالفٌ للواقعِ.

ثانيا: لأن عقد التأمين يلقي على عاتق المؤمن عبء التعويض؛ والدولة وإن كانت تقوم بزجر الجاني وعقابه، وتعمل لصونِ الأمنِ واستتبابه، فإنها لا تلتزم بتعويض المجني عليه بحالٍ من الأحوالِ، وقوم آخرون لا يقولون بنظريةِ العقد الاجتماعي، وهؤلاء لا يقولون: إن أساسَ الضريبةِ عقد بين الحكومة والفرد، بل

أساسها عندهم ما للدولة من سلطةٍ آمرةٍ على الرعيةِ، ويقولون: إن الواقع الذي يتناوله الحس ويؤيده تاريخ البشر هو أن الدولةَ ضرورة اجتماعية منوط بها أن تسعى بالجماعةِ إلى غاياتٍ شتى مادية ومعنوية، وأن تقوم بسداد طائفة كبيرة من الحوائج المشتركةِ، وأن تحتفظ بالتضامنِ القومي بين الأجيالِ الحاضرةِ والماضيةِ، ولما كان إنجاز هذه المهمة يستلزم الإنفاق حتمًا، كان للدولةِ أن تطلبَ إلى رعيتها وإلى كل من يستظل بسمائها باسم التضامن الاجتماعي أن يتضافروا جميعًا في النهوض بعبء هذا الإنفاق، وذلك هو مصدر حق الدولة في جباية الضريبة وأساسه، فالضريبة ليست في جوهرها إلا إحدى خصائص السيادة القومية.

ونحن نرى أن هذا بحث نظري، وليس لاختلاف الطائفتين أثر عملي؛ لأنهم جميعًا متفقون على أن الأفرادَ ملزمون بالضرائبِ، وإنما الخلف في أساس هذا الإلزام، فعلى الرأي الأول: الأساس التزام الأفراد أنفسهم في نظير قيام الحكومة بمصالحهم وحماية أموالهم، وعلى الرأي الثاني: الأساس إلزام الحكومة بما لها من السلطان باعتبارها مسؤولة عن تأمين الأفراد وتدبير مصالحهم؛ وسواء أكان هذا أو ذاك فالحكومة لها حق جباية الضريبة من الأفراد.

أما أساس الموارد الإسلامية فالذي يؤخذ مما ورد في شأنها أن هذه الموارد واجبات ألزم بها الأفراد في مقابل تمتعهم بالحقوقِ، فالزكاة وسائر أنواع الصدقات أوجبت على الأغنياءِ في مقابلِ تمتعهم بحقين؛ أحدهما: أمانهم على أنفسهم وأموالهم من أضغان المعوزين وأطماعهم؛ لأن المحاويج إذا لم يكن لهم من مالِ أهل الثراءِ نصيب كانوا خطرًا عليهم وعلى أموالهم. وثانيهما: تمتعهم باستغلال مرافق الدولة في سبيلِ تزكيةِ هذه الأموال وتنميتها والمحافظة عليها، والجزية أوجبت على غير المسلمين كما أوجبت الزكاة على المسلمين في مقابل تمتعهم بحقوقهمِ وأمانهم على أنفسهم وأموالهم؛ لأن أهلَ الكتابِ

ينتفعـون بمرافقِ الدولةِ العامة كما ينتفع المسـلمون؛ وهم لا يجب عليهم الزكاة وأنواع الصدقات الواجبة على المسـلمين؛ لأنهم غير مخاطبين بفروعِ الشـريعةِ، فأوجبـت عليهم الجزية بدلا مـن الزكاةِ التي أوجبت على المسـلمين، ولهذا إذا أسـلم واحدٌ منهم سقطت عنه الجزية، وأوجب عليه أداء الزكاة في مالِهِ إن كان له مالٌ، فهي كسائر الموارد الإسلامية واجبٌ في نظيرِ الحقوقِ، كما يأتي لذلك مزيد بيان فيما نفرده من الكلامِ في الجزيةِ.

والخراجُ ضربَ على الأرضِ التي في يد غير المسلمين مؤنة لها، كما ضرب العشر ونصف العشر على الأرضِ التي في يد المسلمين، وسنعرض لتاريخ ضرب الخراج فيما بعد.

وهكـذا إذا نظـرت إلى جميـع المواردِ الإسـلاميةِ وجدتها واجبًـا في مقابل حـق، وإذا أنعمت النظر فيما ورد في الـزكاةِ والجزيةِ وغيرهما وجدت النصوص الإسـلامية تؤيد ذلك، فمثلا يقول الله تبارك وتعالى في الزكاة: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ويقول عزَّ شأنه في وصفِ المتقين: ﴿ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [المعـارج: ٢٤، ٢٥]، وقال تباركت آياته في زكاة الزرع: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١]، ويقول بعض المفسـرين في تفسـير قوله تعالى ﴿ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ أي تطهرهم بها من دنسِ البخل والطمع والدناءةِ والقسـوةِ على الفقراءِ البائسين، ومـا يتصل بذلك من الرذائل، وتزكي أَنفسـهم بها؛ أي تنميهـا وترفعها بالخيراتِ والبركاتِ الخلقيةِ والعملية حتى تكونَ بها أهلا للسعادةِ الدنيويةِ والأخروية؛ ولا شـك أن ما فهم من حكمةِ إيجابِ الـزكاةِ هو صيانة المجتمع وحفظ كيانه، وهذا يشـبه ما يقوله أصحاب الرأي الثاني القائلين أن الدولةَ ضرورةٌ اجتماعيةٌ، وأن لها أن تطلب إلى كل من يسـتظل بسـمائها باسـم التضامن الاجتماعـي أن يتضافروا جميعًا في النهوضِ بعبءِ الإنفاق، وقس على الزكاة غيرها من سائر الموارد.

وجملة القول أن النصوصَ الواردةَ في شأن المواردِ الإسلاميةِ ووجهة النظر التـي أبانها كبـار الصحابة في اجتهادهم وشـوراهم، يؤخذ فيها أن الأسـاس التي بنيـت عليه هذه الموارد هو توفير ما تتطلبـه المصالح العامة من النفقاتِ، وتأمين أرباب الأموال على أنفسـهم وأموالهم، وتحقيق ما تقضي به الوحدة الاجتماعية من التضامنِ والتعاونِ، وهـذه أغراضٌ تتحقق عند القائلين بالرأيين، ولكنها أكثر انطباقًا على الرأي الثاني.

ما يجوز فرضه وما لا يجوز:

نسـوق لك في هذا البحـث ما يقوله علماء التشـريع المالـي الحديث، فيما يفرض من الضرائب، ونعقب بقواعد الإسـلام في ذلك لنرى أن ما يقوله الإسلام يصل في عدالته إلى أحدث الشرائع، وربما فاتها بما في نصوصهِ من مرونةٍ تقبل ما عساه يحدث من الآراء.

وضـع بعض علماء الماليـة في العصورِ الحديثةِ قواعـد للضرائب أصبحت المقياس الذي تقاس به صلاحية الضريبة، وسـلامة النظام المالي برمته وسميت «دسـتور الضرائب»، وأولـى هذه القواعد قاعدة العدالة؛ وهي أن يكون اشـتراك كل مكلف في نفقات الدولة متناسـبًا مع يسـاره؛ أي بنسـبة الدخلِ الذي يتمتع به في ظلِّ الدولة.

الثانية: قاعدة اليقين ومعناها: أن الضريبة التي تفرض على كل فردٍ يجب أن تكون واضحة معلومة حق العلم من حيث موعد الدفع، وكيفيته، ومقدار ما يدفع بحيث لا ينفذ إلى ذلك شك أو عسف.

الثالثـة: قاعـدة الملاءمة ومعناها: أن الضريبة يجـب أن لا تجبى إلا في أكثر الأوقات ملاءمة للمكلفِ، وبالكيفية المتيسرةِ له أكثر من غيرها.

الرابعـة: قاعـدة الاقتصـاد ومعناهـا: الاقتصاد في نفقـاتِ الجبايـةِ فتفضل الضرائـب التي تقل نفقات جبايتها علـى الضرائب التي تكثر نفقات جبايتها حتى

يكـون الفـرض بين ما يخرج من خزائـن المكلفين، وما يدخـل في خزائن الدولة أقل فرق مسـتطاع، وإلى هذه القواعد الأربعة أضاف بعض العلماء قواعد أخرى عديـدة أكثرها متفرع عنهـا، وبعضها مكمل لها، وأهم هذه القواعد أن كلَّ ضريبة يجـب أن لا تقع إلا على الدَّخل لا على رأسِ المـالِ وعلى صافي الدَّخلِ لا على جملـةِ الناتـج وأن الضرائبَ يجـب ألا تمس الدَّخل الضروري لحيـاةِ المَكلفِ، فالحد الأدنى للمعيشةِ يجب أن يُعفى من كلِّ تكليفٍ.

وأخيـرًا: أن الضرائـب يجـب أن لا تبلغ من الجسـامةِ بحيث تغـري الثروة بالهروب والاختفاء، والناظر في الضرائب الإسلامية يتبين أن هذه القواعد متحققة فيها، فالعدالة مراعاة؛ ففي الزكاة والعشـر ونصف العشر الواجب مقدار نسبي لا يفـرق مال عن مـال، ولا فرد عن فرد، فمـا دون النصاب عفو، ومـا بلغ النصاب يؤخذ منه الواجب بنسـبةٍ معينةٍ، وفي الجزية لا يؤخذ من أحدٍ إلا ما يناسب ماليته ودرجة يساره، وفي الخراج يجب أن يراعى ما تخرجه الأرض وما يطيقه أهلوها.

روى القاضـي أبو يوسـف عن عمـرو بن ميمون قـال: «بعث عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حذيفة بن اليمان على ما وراء دجلة، وبعث عثمان بن حنيف على ما دونه، فأتياه فسألهما: كيف وضعتما على الأرض؟ لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون، فقـال حذيفـة: لقد تركت فضـلا، وقال عثمـان: لقد تركت الضعف، ولو شـئت لأخذتـه، فقال عمر عنـد ذلك: أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعنهم لا يفتقرون إلى أمير بعدي»[1].

وكذلك ما عبَّر عنـه باليقين متحقق أيضًا، فإن مقدار الواجب وموعد دفعه، وكيفيـة الدفـع قد روعي فيها أيضًـا الاقتصاد والرفق بأهل الثـراءِ من غير تفويت حـق المصلحة العامة، فجعل موعد أداءِ الواجبِ حين يحول الحول على المال، وجعـل الأداء موكـولا إلى ربِّ المالِ في الأمـوالِ الباطنةِ كالنقـود؛ لأن في عدها

(١) [الخراج ص٤٧. تحقيق].

على صاحبها واستقصائها حرجًا وإضرارًا به، فوكل إليه أداؤها بوازع من دينه، وسائر الأموالِ جعل لولاة الأمور تحصيلها لصرفها في مصارفها على أن يراعوا في التحصيلِ ما يقضي به الرفق والعدل.

وأما الملاءمة والاقتصاد فتقتضيها المصلحة العامة التي يترسمها الشارع الإسلامي وينشدها أينما وجدت، فإن روح الإسلام يقضي بالتوفيق بين مصالح الأفرادِ ومصالحِ الدولةِ بما يتيسر لذلك من أسبابٍ، وفي هذين الشرطين هذا التوفيق المنشود، والشروط التكميلية التي أضافها إلى هذه القواعد بعض العلماء تجدها أيضًا ظاهرة فيما جاء به التشريع الإسلامي، فنماء المال الذي تجب فيه الضريبة شرط مراعى في كل الموارد الإسلامية؛ ففي الزكاةِ لا تجب إلا في مالٍ نامٍ حال عليه الحول الذي هو مظنة إنتاجه وإثماره ومظنة لأن يكون أداء الزكاة من ثمرته لا من أصلهِ، وفي الخراج لا يجبى إلا من أرض أمكن زرعها، بل قال مالك بن أنس: لا يجبى إلا من أرض مزروعة، أما إذا ترك زرعها ولو مختارًا فلا يؤخذ منها الخراج كما سيجيء، وإنما شرط زرعها أو إمكان زرعها؛ لتكون الضريبة من ثمرتها ونمائها، وفي العشر أو نصف العشر الواجب من نفسِ الثمرةِ ووجوبه مشروطٌ بأن يكونَ الزرع قد بدا صلاحه، والمقصود من هذه الشرائط أن لا يرهق صاحب المال، وأن تكون الضريبة من ثمرةِ مالهِ لا من أصله.

وهل كان يتصور أن يغلو المسلمون في الضرائبِ أو يشتطوا فيها، وأهم مقاصد الإسلام الإصلاحية في الاجتماع البشري هداية الناس إلى العدلِ والفضلِ في أمرِ المال ليكفي الناس شر ذلَة الفقراء، وأعمال الخلفاء والعلماء وأقوالهم خير شاهد على ذلك؟! وقد قدمنا شيئا من أعمال عمر وأقواله وقد نهج هذا المنهج من جاء بعده.

كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يستأذنه في أخذِ الفضلِ من أموالِ السوادِ فمنعه من ذلك وكتب إليه:

«لا تكـن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحومًا يعقدون بها شحومًا»[1].

وكتـب الخليفـة العـادل عمر بن عبـد العزيز إلى أحـد عمالـه الماليين: أن محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث هاديًا ولم يبعث جابيًا[2].

وفي مقدمة كتاب الخراج يقول أبو يوسـف للرشـيد: «وتقدم إلى من وَلَّيْتَ أن لا يكون عسـوفًا لأهل عمله، ولا محتقرًا لهم، ولا مسـتخفًّا بهم، ولكن يلبس لهم جلبابًا من اللين يشـوبه بطرفٍ من الشـدةِ والاسـتقصاءِ من غير أن يظلموا أو يحملوا ما لا يجب عليهم»[3].

وقد كان العدل في الضرائبِ الإسـلاميَّةِ وإحاطتها بالشرائط الاقتصاديةِ من أقوى الأسـبابِ التي ساعدت المسـلمين على فتح البلدان، وثبتت أقدامهم فيما فتحوه، وجمعـت حولهم قلوب رعاياهم؛ لأن الفرسَ والرومان كانوا قد أرهقوا النـاس بالضرائـبِ الفادحةِ، وحملوهم فـوق ما يطيقون، ولم ينصفـوا مالكًا ولا زارعًـا، وإذا رجعـت إلى ما دار بين أبي عبيدة وأهل الشـام، لما أمر أن يرد عليهم مـا جبـي منهم، فدعوا للمسـلمين بالنصر، وجـدت في ذلك دليلًا علـى ما كانت تكنه صدورهم، وما كانت ترهقهم به الإمبراطورية الرومانية، وعلى أن الإسـلام أنقذهم وخفف عنهم هذا الإرهاق.

الموارد المالية الإسلامية:

تنقسم الموارد المالية التي يتكون منها إيراد بيتِ مالِ المسلمين إلى قسمين: موارد دورية يجبى منها الإيراد في مواعيد معينة من السَّنةِ، وموارد غير دورية.

فالموارد الدورية: هي الزكاة والخراج والجزية والعشر.

(1) [الأحكام السلطانية ص٢٣١. تحقيق].
(2) [تثبيت دلائل النبوة ٢/ ٣٣٤. تحقيق].
(3) [الخراج ص١٢٠. تحقيق].

والموارد غير الدورية: هي خمس الغنائم، وخمس المعادن والركاز، وتركة من لا وارث له، ومال اللقطة، وكل مال لم يعرف له مستحق معين من الأفراد.

وهذا التقسيم يشاكل ما يقوله علماء المالية في تقسيم مواردِ الدولةِ فإنهم يقسمونها إلى قسمين أيضا: موارد عادية وموارد غير عادية؛ فالموارد العادية: هي التي من شأنها أن تتكرر وتتجدد في المواقيتِ متواليةً كالضريبةِ، وهذا القسم نظير الموارد الدورية في التقسيمِ الإسلامي، والموارد غير العادية: هي التي لا تتكرر في مواعيد غير منتظمةٍ، بل قد تدعو الضرورة إليها من وقتٍ لآخر لسداد عجزٍ في نفقاتِ الدولةِ، ومن أمثلة هذا القسم عندهم الأملاك التي تؤول إلى الدولةِ لانقطاع الوارثِ؛ وذلك نظير الموارد غير الدورية في التقسيمِ الإسلامي، وسنتكلم عن الجزية والخراج والعشر من الموارد الدورية.

الجزية

قدمنا طرفًا من الكلامِ في الجزيةِ خلال هذه الدراسة، وإنما تكلمنا عنها قبلا باعتبارها تابعةً لعقدِ الذمةِ الذي اعتبرناه قاعدةً من القواعدِ التي يؤسس عليها المسلمون علاقاتهم السلمية بغيرهم من الأممِ، ونبحثها الآن باعتبارها موردًا من موارد الدولة.

والجزية: ضريبة تفرضُ على رؤوسِ من دَخلَ في ذمةِ المسلمين من أهل الكتاب، والأصل فيها قوله تعالى ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، وللمفسرين في تأويل قوله تعالى ﴿ عَن يَدٖ ﴾ [التوبة: ٢٩] مذاهب نختار منها أن المراد عن قدرة[1]؛ وذلك لأن هذا التفسير أكثر ملاءمة لعمل الرسول وصحابته، وكذلك لهم في قوله تعالى ﴿ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، مذاهب، نرجح منها أن المرادَ

(١) [تفسير ابن أبي حاتم ٦/ ١٧٨٠ رقم ١٠٠٣٥. تحقيق].

بالصغارِ أن تجري عليهم أحكام الإسلامِ وسيادته؛ إذ تصغر بذلك أنفسهم لفقدهم الملك، وعجزهم عن مقاومة الحكم.

قال الإمام الشافعي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في الأم: «سمعت عددًا من أهل العلمِ يقولون: الصغار أن يجري عليهم حكم الإسلام»[1].

ومن المفسرين من قال في الآية أقوالا يأباها عدل الإسلام ورحمته.

وقد قال بعض العلماء: إن لفظَ الجزيةِ معرب، وأصله فارسي «كزيت»، وأن معناها الخراج الذي يستعان به على الحربِ[2]، فأخذها العرب إلى لغتهم، ومن مساعدة الجَدِّ أن اللفظَ كانت زنته زنة العربي، فلم يحتاجوا في تعريبهِ إلى كبيرِ مؤنةٍ، وبعد ما أبدل كافها جيمًا صارت كأنها عربية الأصل والنِّجار[3]، وظاهر كلام اللغويين أن لفظَ الجزيةِ عربيٌّ محضٌ من مادةِ الجزاءِ، وهل هي جزاء حقن الدم، أو جزاء الحماية لهم والدفاع عنهم من غير تكليفهم التجند للقتال معنا، أو جزاء إعطاء الذمي حقوق المسلمين ومساواتهم بأنفسهم في حريةِ النفسِ والمال والعرض والدين؟ وجوهٌ سنرجحُ بعضها فيما سيأتي في هذا البحث.

وقد اختلفَ الفقهاءُ في قدرِ الجزيةِ وفيمن تؤخذ منهم؛ ففي الأول ذهب أبو حنيفة إلى تصنيفِ أهلِ الذمةِ ثلاثة أصناف:

أغنياء: يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهمًا، وأوساط: يؤخذ منهم أربعة وعشرون درهمًا، وفقراء: يؤخذ منهم اثنا عشر درهمًا. فجعلها مقدَّرة الأقل والأكثر، ومنع من اجتهادِ الولاةِ فيها، واختلف علماء الحنفية في حدِّ الغنى والمتوسط والفقير فقيل: من ملك عشرة آلاف درهم فصاعدًا غني، ومن ملك مائتي درهم فصاعدًا متوسط، أو من ملك ما دون المائتين أو كان لا يملك شيئا فقير، وقيل: يعتبر العرف، وهو الأصح؛ لأنه أقرب لرأي صاحب المذهبِ في

(١) [الأم ٤/ ١٨٦. تحقيق].
(٢) [مفاتيح العلوم للخوارزمي ص٨٥. تحقيق].
(٣) [تفسير المنار ١٠/ ٢٥٧. تحقيق].

المقدرات التي لم يرد بها نص؛ إذ هي عنده لا تثبت بالرأي ولكن المرجع فيها إلى العرف[1].

وذهب الشافعي إلى أنها مقدرة الأقل بدينار، ولا يجوز الاقتصار على أقل منه وغير مقدرة الأكثر يرجع فيه إلى اجتهادِ الولاةِ ويجتهد رأيه في التسويةِ بين جميعهم، أو التفضيل بحسب أحوالهم.

وقال مالك: لا يقدر أقلها ولا أكثرها وهي موكولة إلى اجتهادِ الولاةِ في الطرفين؛ ليقدروا على كل شخصٍ ما يناسب حاله، ولا يكلفوا أحدًا فوق طاقته، وفي الثاني: ذهب أبو حنيفة أنها تؤخذ من غير المسلمين الذين يدخلون في ذمةِ المسلمين إلا من صنفين منهم؛ وهما مشركو العرب والمرتدون؛ وذلك لأن هذين الصنفين لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، إذ المعجزة في حق مشركي العرب أظهر منها في حق غيرهم، وكان القياس أن لا تؤخذ من أهل الكتاب إذا كانوا عربًا، ولكنه ترك لدخول أهل الكتاب من العرب في قوله تعالى ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [التوبة: ٢٩].

أما المرتد فخطره أكبر وذنبه عظيم؛ لأنه تخلل المسلمين وذاق حلاوة الإسلام، وعرف من أمر المسلمين ما لا يعرفه سواه، فالحكمة أن لا يدخل في ذمتهم بعد هذا.

وذهب الشافعيُّ إلى أن الجزيةَ لا تقبل إلا من أهلِ الكتابِ والمجوس، لكن في أهل الكتاب غير اليهود والنصارى مثل أهل صحَف إبراهيم وشيث وزبور داود ومن تمسك بدين آدم وإدريس عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ وجهان:

أحدهما: أنهم يقرون بالجزية؛ لأنهم أهل كتاب، فأشبهوا اليهود والنصارى، ودليل الشافعي الآية؛ إذ يقول الله تعالى في آية الجزية: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وألحق بهم المجوس لأنه روي عن عمر أنه لم يأخذ

(١) [المبسوط ١٠/ ٧٨، والمحيط البرهاني ٢/ ٣٥٦، ودرر الحكام ١/ ٢٩٨. تحقيق].

الجزيـة منهـم حتى حدثه عبـد الرحمن بـن عوف «**أن رسـول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **أخذهـا مـن مجوس هجـر والنصـارى**»، وعن مالك أنهـا تقبل مـن جميعهم إلا مشـركي قريش؛ لأنهم ارتدوا[1]. وعن الأوزاعي وسـعيد بن عبد العزيز أنها تقبل مـن جميعهم؛ لأنهم جميعًا كفارٌ، فيقرون بالجزيـةِ كأهلِ الكتابِ[2]. ومن نَظرَ في مجمـوعِ الأدلـةِ التي وردت عن الشـارع في هـذا الموضوع يمكنه أن يَسـتخلصَ أن قبـولَ الجزيـةِ مـن أهلِ الكتـابِ والمجوس حتـم، وعدم قبولها من مشـركي العرب حتـم، وما عداهما فموكولٌ إلى اجتهادِ أولي الأمر كسـائرِ المصالحِ التي ليس فيها نص.

ولا تجـبُ الجزيـةُ إلا على الرجـالِ الأحرارِ العقلاءِ، فـلا تجب على امرأة ولا صبـي ولا عبد ولا مجنـون؛ لأنهم أتباع وذرارٍ، ولو تفـردت منهم امرأة على أن تكـونَ تبعًا لزوجٍ أو لنسـيب لم تؤخذ منها جزيـة؛ لأنها تبع لرجال قومها، وإن كانـوا أجانب منها. ولو تفـردت امرأة في دار الحرب وبذلت الجزية للمقامِ في دارِ الإسلام لم يلزمها ما بذلته، وكان ذلك منها كالهبةِ لا تؤخذ منها إن امتنعت.

ولا تجب الجزيةُ على الذميين في السَّـنةِ إلا مرةً واحدةً بعد انقضائها بشهورٍ هلاليـة، ومـن مات منهم في أثنائها أخذ من تركتهِ بقدر ما مضى منها، ومن أسـلم منهـم كان ما لـزم من جزيته دينًا في ذمته يؤخذ بها، وأسـقطها أبو حنيفة بإسـلامهِ وموتـهِ، ومـن بلغ مـن الصغار أو أفـاق من المجانين اسـتقبل به حـولا، ثم أخذ بالجزية. ويؤخذ الفقير بها إذا أيسـر وينتظر بها إذا أعسـر، ولا تسقط عن شيخٍ ولا زمنٍ، وقيل: تسقط عنهما وعن الفقير[3].

(١) [كفاية الأخيار ص٥٠٩، وكفاية النبيه ١٧/ ٥. تحقيق].
(٢) [المغني ٩/ ٣٣٣، والشرح الكبير ١٠/ ٥٨٨. تحقيق].
(٣) [البحر الرائق ٥/ ١٢١، والدر المختار وحاشية ابن عابدين ٤/ ٢٠٠. تحقيق].

وإذا امتنع أهل الذِّمة من أداءِ الجزيةِ، فهل ينتقض بذلك عهدهم أو لا؟ في ذلك خلافٌ بين العلماءِ؛ فقال أبو حنيفة: لا ينتقض بذلك عهدهم إلا أن يلحقوا بدارِ الحربِ، وقيل: ينتقض بذلك عهدهم(١).

ومالُ الجزيةِ يؤخذ جبرًا كالديون، وقد علمت أن مقدارَ الجزيةِ اجتهادي عند مالك، وأن أكثرها اجتهادي عند الشافعي، فعلى الإمام أن يجتهدَ رأيه في التسويةِ بين جميعهم أو التفضيل بحسب أحوالهم؛ فإذا اجتهد رأيه في عقدِ الجزيةِ معهم على مراضاة أولي الأمر منهم صارت لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرنًا بعد قرن، ولا يجوز لوالٍ بعده أن يغيره إلى نقصانٍ منه أو زيادة عليه.

قال الماوردي في الأحكام السلطانية: «فإن صولحوا على مضاعفةِ الصدقةِ عليهم ضوعفت كما ضَاعفَ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مع تنوخ وبهراء وبني تغلب بالشام»(٢).

وتصرف الجزية في مصالح المسلمين؛ لأنها من الفيء، ومصرف الفيء إلى الإمام يجتهد فيه رأيه، وينظر المصلحة التي تقتضي الإنفاق، فينفق من ذلك المال على سدِّ الثغور، وبناء القناطر والجسور، وكفاية العلماء والقضاة، وسائر عمال الدولة، وما إلى ذلك.

بقي السبب الذي من أجلهِ تؤخذ الجزية من الذميين؛ وذلك أن الفقهاء يقولون: إنها تؤخذ منهم عقوبةً لهم على كفرهم، وتلطف أبو الحسن الماوردي فرددها بين أمرين إذ يقول: واسمها مشتقٌّ من الجزاءِ؛ إما جزاءً لهم على كفرهم لأخذها منهم صغارًا، وإما جزاءً على أماننا لهم لأخذها منهم رفقًا(٣).

أما نحن فلا نرى في الأمرِ عقوبة، ولا نرى أن المقصودَ منها كما يقول بعض الفقهاء: حمل الذميين على الإسلام؛ لأنه دعوة إلى الإسلام بأحسنِ الجهاتِ، ولكننا نرى أن المقصودَ منها الحمايةَ لا غير؛ ولنا على ذلك أدلة:

(١) [تبيين الحقائق ٣/ ٢٨٢، والدر المختار ٤/ ٢١٢. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص٢٢٤. تحقيق].
(٣) [الحاوي الكبير ١٤/ ٢٨٣. تحقيق].

أولًا: علمت فيما تقدم أن المسلمين ليسوا أول من شَرعَ الجزية، فقد سنَّها النبي سليمان، وسنها كذلك كسرى أنو شروان وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات.

قال ابن جرير الطبري يذكر ما فعله كسرى في أمر الخراج والجزية: وألزموا الناس ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والمرازبة والكتَّاب، ومن كان في خدمة الملوك وصيروها على طبقات: اثني عشر درهمًا، وثمانية وستة وأربعة بقدر إكثار الرجل أو إقلاله، ولم يلزموا الجزية من كان أتى له من السن دون العشرين وفوق الخمسين ثم قال:

وهي الوضائع التي اقتدى بها عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين افتتح بلاد الفرس(٤).

وقال أبو حنيفة الدينوري في كتابه «الأخبار الطوال في ذكر كسرى أنوشروان»: ووظف الجزية على أربع طبقات، وأسقطها عن أهل البيوتات والمرازبة والأساورة والكتَّاب، ومن كان في خدمة الملك، ولم يلزم أحدًا لم تأت له عشرون سنة أو جاوز الخمسين»(٥).

ومن وقف على هذه النصوص يظهر له أن الجزيةَ أثرت عن آل كسرى، وأن الشريعةَ الإسلاميةَ ليست بدعًا في ذلك، وأن كسرى رفع الجزية عن الجندِ والمقاتلةِ، وأن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اقتدى بهذه الوضائع.

أما المعنى الذي عناه كسرى بهذا الاستثناء فبينه ابن الأثير في كتابه الكامل ناقلا من كلام كسرى فقال:

ولما نظرت في ذلك وجدت المقاتلة أجراء لأهل العمارةِ، وأهل العمارة أجراء للمقاتلةِ، فإنهم يطلبون أجورهم من أهل الخراج وسكان البلدان لمدافعتهم عنهم ومجاهدتهم عمن وراءهم، فحق على أهل العمارةِ أن يوفوهم

(٤) [تاريخ الطبري ٢/ ١٥١. تحقيق].

(٥) [الأخبار الطوال ص٧١. تحقيق].

أجورهم، فإن العمارةَ والأمنَ والسلامةَ في النفسِ والمالِ لا يتم إلا بهم، ورأيت أن المقاتلة لا يتم لهم المقام والأكل والشرب وتثمير الأموال والأولاد إلا بأهل الخراجِ والعمارةِ، فأخذت للمقاتلةِ من أهل الخراج ما يقوم بأودهم، وتركت على أهل الخراج من مستغلاتهم ما يقوم بمؤنتهم وعادتهم ولم أجحف بواحدٍ من الجانبين[1].

وحاصل ذلك أنه يجب على كل فردٍ من أفرادِ الدولةِ المدافعة عن نفسهِ ومالهِ، فمن كان يقوم بهذا العبء بنفسه فليس عليه شيء وهؤلاء الجند والمقاتلة.

وأما من كان يشغله أمرُ العمارةِ وتدبير الحرث عن المخاطرةِ بالنفسِ، فيحق عليه أن يؤول شيئًا معلومًا في كل سنةٍ يصرف في وجوه حمايته والدفاع عنه، وهذا هو المقصود بالجزيةِ فإنها تؤخذ من أهل العمارةِ وتعطى للمقاتلةِ والجندِ الذين نصبوا أنفسهم لحمايةِ البلادِ، واستتبابِ وسائلِ الأمنِ والسلامةِ لجميع سكانها.

ثانيًا: أن الشريعة الإسلامية وإن لم يكن مقصدها مقصد الملكية والسلطنة، بل الغاية التي يرمي إليها الشرع ليست إلا تكميلَ النفسِ وتطهير الأخلاقِ، والحث على الخيرِ والردع عن الإثم، ولكن لما كانت هذه الأمور يتوقف حصولها عن نوع من السياسةِ الملكيةِ لم تكن الشريعة لتغفل عنها، فاختارت جملة من الوضائع تكون مع سذاجتها كافلةً لانتظامِ الناسِ وصلاح مرافقهم.

ومن هذه الوضائعِ الجهاد والقتال المقصود بهما الذَّبُّ عن حِمى الدولةِ والدفاع عن بيضةِ الملك، وإزاحة الشر، وبسط الأمن واستتباب الراحة، فجعل الجهاد على كلِّ أحدٍ ممن دخل في الإسلام، فالمسلم لا يخلو حاله من إحدى خطتين:

إما مرتزق: وهو من دخل في العسكر، ونصب للقتال نفسه، أو متطوع وهو من لم يأخذ نصيبه من الجهادِ ولكن إذا دعا الداعي أجاب، ولا يمكنه الفرار أو التنحي، بل عليه أن يدخلَ فيما دخل فيه المسلمون طوعًا أو كرهًا، وإذًا فالمسلم

(١) [الكامل في التاريخ ١/ ٤١٤. تحقيق].

مدافع أو مستعد للدفاع، وإذا كان من المسلم أن المدافعَ والمستعد للدفاع سيان في الحقوق الكلية التي تمنحُ للعسكرِ كان من الحق البين أن يعفى المسلمون كلهم من ضريبة الجزية؛ أما أهل الذمة فما كان للإسلام أن يجبرهم على مباشرةِ القتالِ في حالٍ من الأحوالِ، بل الأمر بيدهم إن رضوا بالقتال عن أنفسهم وأموالهم أعفوا من الجزية، وإن أبوا أن يخاطروا بالنفس فلا أقل من أن يساهموا بشيءٍ من المال، وذلك المال هو الجزية.

ثالثًا: مما يرشدُ إلى أن الجزيةَ إنما كانت للحمايةِ لا لشيء آخر غيرها، ما جرى عليه المسلمون في عهودهم التي سنسرد لك شيئًا منها، فقد أعفى المسلمون أهل الذِّمةِ من الجزية حين عجزوا عن حمايتهم، وأعفوهم كذلك من الجزية إذا اشتركوا في الدفاعِ وذادوا عن بلاد المسلمين، ولعل فيما نذكر من العهودِ ما يثلج صدرك ويبث في روعك الطمأنينة إلى ما نقول؛ فمن هذه العهود ما كتب خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا حينما دخل الفرات وأوغل فيه وهذا نصه: هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه؛ إني عاهدتكم على الجزيةِ والمنعةِ، فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم «حميناكم» فلنا الجزية وإلا فلا[1].

ومنها ما كتبَ نواب العراق لأهل الذمة وهاك نصه: براءة لمن كان من كذا وكذا من الجزيةِ التي صالحهم عليها خالد [وقد قبضت الذي صالحهم عليه خالد، وخالد][2] والمسلمون لكم يدٌ على من بدل صلح خالد، ما أقررتم بالجزيةِ وكففتم، أمانكم أمان وصلحكم صلح، ونحن لكم على الوفاء[3].

ومنها ما كتبَ أهل ذمة العراق لأمراء المسلمين وهذا نصه: إنا قد أدينا الجزية التي عاهدنا عليها خالدًا على أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم[4].

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٦٨. تحقيق].
(٢) [سقط من الأصل والتصحيح من تاريخ الطبري. تحقيق].
(٣) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٧١. تحقيق].
(٤) [تاريخ الطبري ٣/ ٣٧١. تحقيق].

ومنها المحاورة التي كانت بين المسلمين ويزدجرد ملك فارس حينما وفدوا عليه وعرضوا عليه الإسلام، وكان هذا سنة أربع عشرة في عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وما جاء في هذه المحاورة على لسانِ نعمان رئيس الوفد: «وإن اتقيتمونا بالجزاء قبلنا ومنعناكم وإلا قاتلناكم»[1]، ومنها المحاورة التي كانت بين حذيفة بن محصن ورستم قائد الفرس، وحذيفة هو الذي أرسله سعد بن أبي وقاص وافدًا على رستم في سنة أربع عشرة في عهد عمر بن الخطاب وكان من كلامه: «أو الجزاء ونمنعكم إن احتجتم إلينا»[2]؛ فإذا نظرت إلى هذه الروايات وجدت الجزية مقرونة بالمنعةِ ورأيت خالدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يصرح بأن المسلمين لا يأخذون الجزيةَ إلا إذا منعوا أهل الذمةِ ودافعوا عنهم، وإن عجزوا عن ذلك فلا يجوز لهم أخذها؛ وهذه المحاورات وتلك الكتب مما ارتضاها عمر وجل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين، فكان سبيلها سبيل المسائل المجمع عليها. قال الإمام الشعبي: أخذ سواد العراقِ عنوة وكذلك كل أرضٍ إلا الحصون فجلا أهلها، فدعوا إلى الصلح والذمة فأجابوا وتراجعوا فصاروا ذمة وعليهم الجزاء ولهم المنعة[3].

ولا يسبقن إلى ظنك أن شرط المنعة في الجزيةِ إنما كان لتطييب نفوسِ أهل الذِّمةِ وإسكان غيظهم، ولم يكن العمل يجري به، فإن من أمعن النظرَ في سِيرِ الصحابةِ، واطلع على أعمالهم وأحوالهم عرفَ من غير شكٍّ أنهم لم يكتبوا عهدًا ولا اشترطوا شرطًا إلا عضوا عليه بالنواجذ، وأفرغوا جهدهم في الوفاءِ به، وكذلك فعلوا فيما اشترطوه للجزية.

روى القاضي أبو يوسف في كتابِ الخراجِ عن مكحول أنه لما رأى أهل الذمةِ وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداء على عدو المسلمين وعيونًا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٩٩. تحقيق].
(٢) [الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ٢/ ٤٥٩. تحقيق].
(٣) [المبسوط ١٠/ ١٥. تحقيق].

الـرومَ قد جمعوا جمعًا لم ير مثله، فأتى رؤسـاء كل مدينـة الأمير الذي خلفه أبو عبيـدة عليهم فأخبروه بذلك، فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة إلى أبي عبيـدة يخبره بذلـك، وتتابعت الأخبار على أبي عبيدة، فاشـتد ذلـك عليه وعلى المسـلمين، فكتـبَ أبو عبيدة إلى كل والٍ ممن خلفـه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهـم: إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا مـا جمع لنا من الجموع، وأنكم قد اشـترطتم علينـا أن نمنعكم، وإنا لا نقـدر على ذلك؛ وقد رددنـا عليكم ما أخذنا منكـم ونحن لكم على الشـرط، ومـا كان بيننا وبينكم إن نصرنـا الله عليهم، فلما قالـوا ذلـك لهـم وردوا عليهم الأمـوال التي جبوهـا منهم قالوا: ردكـم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئًا، وأخذوا كل شيء بقي حتى لا يدعوا شيئا[1].

وقـال البـلاذري في فتوح البلـدان: «حدثني أبـو حفص[2] الدمشـقي، قال: حدثنا سـعيد بن عبد العزيز، قال: بلغني أنه لما جمع هرقل للمسـلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعةِ اليرموك ردوا على أهلِ حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراجِ، وقالوا: قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم، فأنتم على أمركم. فقـال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنَّا فيه من الظلم والغشـم، ولندفعـن جند هرقل عـن المدينة مع عاملكـم، ونهض اليهود فقالـوا: والتوراة، لا يدخـل عامـل هرقـل مدينة حمـص إلا أن نُغلـبَ ونُجهـدَ، فأغلقـوا الأبواب وحرسـوها، وكذلـك فعل أهـل المدن التـي صولحت مـن النصـارى واليهود، وقالـوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسـلمين صرنا إلى مـا كنا عليه، وإلا فإنا على أمرنا ما بقي للمسـلمين عددٌ»[3]، وقال الأزدي في كتابه «فتوح الشـام» يذكر

(١) [الخراج ص١٥٣. تحقيق].
(٢) [بالأصل: جعفر. تحقيق].
(٣) [فتوح البلدان ص١٣٩. تحقيق]

إقبال الروم على المسلمين ومسير أبي عبيدة من حمص: فلما أراد أن يشخص دعا حبيب بن مسلمة فقال: اردد على القوم الذين كنا صالحناهم من أهل البلدِ ما كنا أخذنا منهم، فإنه لا ينبغي لنا إذ لا نمنعهم أن نأخذَ منهم شيئًا، وقل لهم: نحن على ما كنا عليه فيما بيننا وبينكم من الصلح، ولا نرجع عنه إلا أن ترجعوا عنه، وإنما رددنا عليكم أموالكم لأنا كرهنا أن نأخذَ أموالكم ولا نمنع بلادكم، فلما أصبح أمر الناس أن يرتحلوا، ودعا حبيب بن مسلمة القوم الذين كانوا أخذوا منهم المال، فأخذ يرده عليهم، وأخبرهم بما قال أبو عبيدة.

وأخذ أهل البلد يقولون: ردكم الله إلينا، ولعن الله الذين كانوا يملكوننا من الرومِ، ولكن والله لو كانوا هم ما ردوا إلينا بل غصبونا، وأخذوا مع هذا ما قدروا عليه من أموالنا[1].

وقال أيضًا يذكر دخول أبي عبيدة دمشق، فأقام أبو عبيدة بدمشق يومين، وأمر سويد بن كلثوم القرشي أن يردَّ على أهلِ دمشق ما كان اجتبى منهم، الذين كانوا آمنوا وصالحوا، فرد عليهم ما كان أخذ منهم، وقال لهم المسلمون: نحن على العهدِ الذي كان بيننا وبينكم، ونحن معيدون لكم أمانًا[2]، أما الذي ذكرناه في الشق الثاني من الدليل، وهو أن أهل الذمة إذا لم يشترطوا علينا المنعة أو شاركونا في الدفاعِ لا يطالبون بالجزيةِ، فحجتنا على ذلك صنيع الصحابةِ، وطريق عملهم فإنهم أولى الناس بالتنبهِ لغرضِ الشارعِ وأحقهم بإدراكِ سرِّ الشريعةِ، والروايات في ذلك كثيرة نكتفي منها باليسير؛ فمنها: كتاب العهد الذي كتبه سويد بن مقرن أحد قواد عمر بن الخطاب لرزبان وأهل دهستان وهذا نصه: «هذا كتاب من سويد بن مقرن لرزبان صول بن رزبان، وأهل دهستان وسائل أهل جرجان، أن لكم الذمة وعلينا المنعة على أنَّ عليكم من الجزاءِ في كل سنةٍ على قدر طاقتكم،

(١) [فتوح الشام للأزدي ص ١٣٧، ١٣٨. تحقيق].
(٢) [فتوح الشام للأزدي ص ١٤٢. تحقيق].

على كل حالمٍ ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضًا عن جزائه، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم ولا يغير شيء من ذلك[(١)].

ومنها: الكتاب الذي كتبه عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب وهذا نصه: «هذا ما أعطى عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أهل أذربيجان سهلها وجبلها وحواشيها وشفارها وأهل مللها كلهم الأمان على أنفسِهم ومللِهم وشرائعهم على أن يؤديَ الجزيةَ على قدر طاقتهم، ومن حشر منهم في سنةٍ وضع عنه جزاء تلك السنة، ومن أقامَ فله مثل ما لمن أقام من ذلك[(٢)].

ومنها: العهد الذي كان بين سراقة عامل عمر بن الخطاب وشهر براز كتب به سراقة إلى عمر، فأجازه وحسنه وهذا نصه: هذا ما أعطى سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شهر براز وسكان أرمينية والأرمن من الأمان[(٣)]، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وملتهم أن لا يضاروا ولا ينتقضوا، وعلى [أهل][(٤)] أرمينية [والأبواب] [(٥)]، الطراء منهم والتناء ومن حولهم، فدخل معهم أن ينفروا لكل غارة، وينفذوا لكل أمر ناب أو لم ينب رآه الوالي صلاحا، على أن يوضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك، ومن استغنى عنه منهم، وقعد فعليه مثل ما على أهل أذربيجان من الجزاء، فإن حشروا وضع ذلك عنهم[(٦)].

ومنها صلح حبيب بن مسلمة الفهري للجراجمة، وترى ذلك مفصلا في فتوح البلدان للبلاذري[(٧)]، وقد اشترط الفريقان في هذا الصلح أن يكون الجراجمة أعوانًا للمسلمين وعيونًا ومسالح في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية، وقد

(١) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٢. تحقيق].
(٢) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٥. تحقيق].
(٣) [بالأصل: والأرض من الأزمان. والمثبت من تاريخ الطبري. تحقيق].
(٤) [سقط بالأصل، والمثبت من تاريخ الطبري. تحقيق].
(٥) [سقط بالأصل، والمثبت من تاريخ الطبري. تحقيق].
(٦) [تاريخ الطبري ٤/ ١٥٦- ١٥٧. تحقيق].
(٧) [فتوح البلدان ص١٦٠. تحقيق].

ذكروا أن الجراجمة مع أنهم لم يوفوا ونقضوا العهد غير مرةٍ لم يؤخذوا بالجزيةِ قط حتى إن بعضَ العمال في عهد الواثق بالله العباسي ألزمهم جزية رؤوسهم، فرفعوا ذلك إلى الواثقِ فأمر بإسقاطها عنهم، وفي سائر خبرهم في البلاذري من غدرهم ونقضهم للعهد، ومظاهرتهم للعدو، وحسن معاملة الأمويين والعباسيين لهم ولغيرهم ما يفتخر به التاريخ الإسلامي بالعدلِ والفضلِ؛ والناظر في هذه الكتب وأشباهها لا يسعه إلا أن يعترفَ بأن الجزيةَ لم تكنَ إلا جزاءَ حماية الذميين، وصيانة أموالهم وأرواحهم، فإن هذه العهود جميعها قد تضمنت أن من قاتلَ منهم مع المسلمين، أو استعان المسلمون به لم يؤخذ بالجزيةِ، ولو أن في الأمر معنى الإذلال أو الامتهان أو العقوبة ما استقام هذا الشرط الذي ورد في عهودِ المسلمين الأولين، فإن العقوبة لا تسقط بالاشتراط في الدفاعِ، فكان المفهوم حينئذ أن يؤخذوا بالجزية ولو اشتركوا، ولكن لما كان الغرض المقصود من وضع الجزية على رؤوس الذميين الحماية، وقد ساهموا في حماية بلاد الإسلام التي يقطنونها، فليس عليهم بعد ذلك من سبيل، وعدل الإسلام ونزاهته يأخذان أهله بأن لا يطالبوا الذميين بثمن الحماية وهم فيها مساهمون.

أما أن الجزية وضعت على الرؤوس لحملِ من يعطونها على الإسلامِ أو لإرهاقهم وضرب المسكنةِ عليهم، فذلك ما ينبو عنه الإسلام ويفنده عملَ المسلمين الأولين، وقد أطلنا لك من ذكر هذه العهود والكتب لعلك تصيب منها مقنعًا بأن ما ذكرناه هو الصواب، وأن روح الإسلام بعيدة كل البعدِ عن سواه، على أن من الفقهاءِ من ذكر في معنى الجزيةِ ما ذكرناه، وقد ألمعنا إليه فيما سبق فلا تغفل عنه.

الخراج

الخراجُ هو ما وضع على رقابِ الأرض من حقوقٍ تؤدَّى عنها. والأرض الزراعية إما عشرية يجب فيها عشر ما يخرج منها أو نصف عشره، وإما خراجية

يجب فيها الخراج الذي عرفناه، وذلك أن الأرض تنقسم بحسب تملكها إلى أقسام أربعة:

(١) أرض استأنف المسلمون إحياءها فهي أرض عشر لا يجوز أن يوضع عليها خراج.

(٢) أرض أسلم عليها أربابها فهم أحق بها، فتكون عند الشافعي أرض عشر، ولا يجوز أن يوضعَ عليها خراج، وقال أبو حنيفة: الإمام مخير بين أن يجعلها خراجًا أو عشرًا، فإن جعلها خراجًا لم يجز أن تنتقل إلى العشر، وإن جعلها عشرًا جاز أن تنتقل إلى الخراج.

(٣) أرض ملكت عن المشركين عنوة وقهرًا، فتكون على مذهبِ الشافعيِّ غنيمةً تقسم بين الغانمين، وتكون أرض عشر لا يجوز أن يوضعَ عليها خراج، وجعلها مالك وقفًا على المسلمين بخراجٍ يوضع عليها، وقال أبو حنيفة: يكون الإمام مخيرًا بين الأمرين.

(٤) أرضٌ صولح عليها المشركون وهذه على ضربين:

أحدهما: ما خلا عنه أهله حتى خلصت للمسلمين بغير قتالٍ، فتصير وقفًا على مصالحِ المسلمين ويضرب عليها الخراج، ويكون أجرة تقر إلى الأبد، وإن لم تقدر بمدة لما فيها من عموم المصلحة، ولا يتغير بإسلام ولا ذمة، ولا يجوز بيع رقابها اعتبارًا بحكم الوقوف.

والثاني: ما أقام فيه أهله وصولحوا على إقرارهِ في أيديهم لخراج يضرب عليهم، وهذا على ضربين أيضًا:

أحدهما: أن ينزلوا على ملكها لنا عند صلحنا، فتصير هذه الأرض وقفًا على المسلمين كالذي انجلى عنه أهله، ويكون الخراج المضروب عليهم أجرة لا تسقط بإسلامهم، ولا يجوز لهم بيع رقابها، ويكونون أحق بها ما أقاموا على صُلحِهم ولا تنتزع من أيديهم؛ سواء أبقوا على شركهم أم أسلموا، كما لا تنتزع

الأرض المستأجرة من يد مستأجرها، ولا تسقط عنهم بهذا الخراج جزية رقابهم إن صاروا أهل ذمة مستوطنين.

والضرب الثاني: أن يستبقوها على أملاكهم ولا ينزلوا عن رقابها ويصالحوا عنها بخراجٍ يوضع عليها فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم، وتسقط عنهم بإسلامهم، ويجوز أن لا تؤخذ منهم جزية رقابهم، ويجوز لهم بيع هذه الأرض إلى من أرادوا منهم أو من المسلمين أو من أهل الذمة، فإن تبايعوا فيما بينهم كانت على حكمها في الخراج، وإن بيعت إلى مسلم سقط عنه خراجها[1].

والخلاصة: أنه ينظر إلى الأرض عند استيلاء المسلمين عليها، ويفرض عليها الخراج أو العشر على حسب التفصيل الذي قدمنا. والسياسة التي وضعت لضربِ الخراجِ سياسة عادلة، فقد نص الفقهاء على أن الأرضَ تختلف من وجوهٍ ثلاثةٍ لكل وجه منها أثرٌ في زيادةِ الخراجِ ونقصانه:

أحدها: ما يختص بالأرض من جودة يذكو بها زرعها، أو رداءة يقل بها ريعها.

والثاني: ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه من الحبوب والثمار؛ فمنها ما يكثر ثمنه، ومنها ما يقل ثمنه، فيكون الخراج بحسبه.

والثالث: ما يختص بالسقي والشرب؛ لأن ما التزم المؤنة في سقيه بالنواضحِ والدوالي لا يحتمل من الخراجِ ما يحتمله سقي السيح والأمطار، ولا بد لوضعِ الخراجِ من اعتبار ما وصفناه من الأوجهِ الثلاثةِ ليعلم قدر ما تحمله الأرضِ من خراجها، فيقصد العدلِ فيها بين أهلها وبين أهل الفيء من غير زيادةٍ تجحف بأهل الخراجِ ولا نقصان يضر بأهل الفيء نظرا للفريقين.

ومن الناس من اعتبر وجهًا رابعًا وهو قربها من البلدان والأسواق وبعدها لزيادة أثمانها ونقصانها وهذا إنما يعتبر فيما يكون خراجه ورقًا، ولا يعتبر فيما

---

(١) [الأحكام السلطانية ٢٢٧- ٢٢٩. تحقيق].

يكون خراجه حبًّا؛ أما الوجوه الأخرى فمعتبرةٌ في الحب والورق؛ لأن هذا الوجه لا أثر له إلا في زيادةِ الأثمانِ، أما في زيادة الخارج فلا، وتلك الوجوه لها أثر في زيادةِ الخارجِ وقلة مؤنته، فكان العدل اعتبارها في كل أرض، ومن هذا الذي سقناه نرى أن الخراج يختلف باختلافِ الجهاتِ، فيجوز أن يكون خراج كل ناحيةٍ مخالفًا لخراجِ غيرها، ومن عدل المسلمين في سياسةِ الخراجِ أن قرر علماؤهم أنه لا يستقصى في وضع الخراج غاية ما يحتمل؛ ليجعل لأرباب الأرض بقية يجبرون بها النوائب والجوائح[1].

وإذا استقر على أرض مقدار من الخراج بعد مراعاة ما ذكره الفقهاء، صار ذلك مؤبدا لا يجوز أن يزاد فيه ولا ينقص منه ما كانت الأرضون على أحوالها في سقيها ومصالحها، فإن تغير سقيها ومصالحها إلى الزيادةِ أو النقصانِ، فمن العدل النظر في أمر الخراجِ بعد هذا التغير، وقد وضع بعض الفقهاء لذلك نظامًا جمع فيه بين مصلحةِ صاحبِ الأرضِ ومصلحة أهل المصارف، فقالوا: إن هذا التغير على ضربين:

أحدهما: أن يكون حدوث الزيادة والنقصان بسبب من جهتهم كزيادةٍ حدثت بشقِّ أنهار أو استنباط مياه أو نقصان حدث لتقصير في عمارةٍ أو عدولٍ عن حقوق ومصلحة، فيكون الخراج عليهم بحاله لا يزاد عليهم فيه لزيادةِ عمارتهم، ولا ينقص منه لنقصانها، ويؤخذ أصحاب الأرض بالعمارةِ لئلا يستديم خرابها فتعطل.

والضرب الثاني: أن يكون حدوث ذلك من غير جهتهم، فيكون النقصان لشق فجوةٍ أو نهر تعطل، فإن كان سده وعمله ممكنًا وجب على الإمامِ أن يعمله من بيتِ المالِ من سهمِ المصالح، والخراج فيما نقص ساقط عنهم ما لم يعمل، وإن لم يكن عمله ممكنًا فخراج تلك الأرضِ ساقطٌ عن أهلها إذا عدم الانتفاع

---

(1) [الأحكام السلطانية ٢٢٩- ٢٣١. تحقيق].

بها، فإن أمكن الانتفاع بها في غير الزراعةِ لمصائد أو لمرعى جاز أن يستأنفَ وضع خراجٍ عليها بحسب ما يحتمله الصيد والرعي.

وأما الزيادةُ التي حدثت من غير جهتهم كما إذا حفر السيل نهرًا صارت الأرض به سائحة بعد أن كانت تسقى بآلة، فإن كان هذا عارضًا لا يوثق بدوامه لم يجز أن يزادَ في الخراجِ، وإن كان يوثق بدوامهِ راعى الإمام فيه المصلحة لأربابِ الضياعِ وأهل المصارفِ، وعمل في الزيادة والمتاركة بما يكون عدلا بين الفريقين.

وخراج الأرض إذا أمكن زرعها مأخوذٌ منها وإن لم تزرع؛ لأن على صاحب الأرض استثمارها، فإن لم يستثمر فقد ظلم نفسه ولم يظلمه من يجبي الخراج، وغالى مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في التسامح مع أربابِ الأرضِ، فقال: لا خراج على الأرض التي لم تزرع؛ سواء تركها صاحبها مختارًا أو معذورًا. وقال أبو حنيفة: يؤخذ منها إن كان مختارًا ويسقط عنها إن كان معذورًا[1].

وهذا هو قصد السبيل، فليس الإسلام مع عدالته وتحريه الإنصاف مغريًا للناسِ بالتواكلِ والكسل؛ إذ يجب أن يلائم التشريع العادل بين النصفة والنشاط في الإنتاج، وليس من النشاط في الإنتاج أن يترك صاحب الأرض أرضه بدون زرع، ثم لا نأخذه بالدفع وهو غير معذورٍ في التركِ، ولكن قد يرد بالخاطر هنا سؤال وهو: على أي نوع من أنواع الزرع نأخذ الخراج؟

فقد سبق أن نوع الزرع له أثر في تقدير الخراجِ، وقد أجاب الفقهاء عن هذا السؤال بغايةِ ما يمكن من العدل؛ إذ يقولون: إنه يؤخذ من ربِّ الأرضِ خراج ما أخلَّ بزرعهِ عن أقل ما يزرع فيها؛ لأنه لو اقتصرَ على زرعهِ لم يعارض فيه، وجميع ما ذكره الفقهاء في هذا الباب يدل على أن الأساسَ التوفيق بين مصالح سكان الدولةِ الإسلاميَّةِ، فلا يغبن زارع ولا يهضم مصرف، وتراهم يحتاطون لذلك في كل مسائلهم، فقد قال الفقهاء: إذا كانت أرض الخراج لا يمكن زرعها

(١) [الأحكام السلطانية ص٢٣٢. تحقيق].

في كلِّ عـام حتـى تراح في عـام وتزرع في عام آخـر، روعي حالهـا في ابتداءِ وضع الخـراج علّيها، واعتبر أصلح الأمور لأربـابِ الضِّياعِ وأهل المصارف في خصلةٍ من ثلاث: إما أن يجعلَ خراجها على الشطرِ من خراجَ ما يزرع في كل عام فيؤخذ من المزروعِ والمتروكِ.

وإمـا أَن يعتـبر كل وحدتين مـن وحدات مسـاحةِ الأرضِ بوحـدةٍ، فتكون إحداهمـا للمـزروع والأخـرى للمـتروك، وإمـا أن يضعـه بكمالهِ على مسـاحةِ المزروعِ والمتروكِ، ويسـتوفي من أربابهِ الشـطر من زراعـةِ أرضهم، وإذا زرعت أرض الخَراجِ ما يوجب العشر لم يسقطْ عشر الزرع عند الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقال أبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لا أجمع بينهما، وأقتصر على أخذِ الخراجِ وأسقط العشر، وانظر أي المذهبين أقرب إلى عدالةِ الإسلامِ مع أن لكلٍّ منهما دَليله.

وإذا بنـي في أرض الخـراج أبنيـة مـن دورٍ أو حوانيـت كان خـراج الأرض مستحقًّا؛ لأن لرب الأرضِ أن ينتفعَ بها كيف شاء، وأسقطه أبو حنيفة إلا أن تزرع أو تغرس.

وقـال بعض الفقهاء: إن ما لا يسـتغنى عن بنيانه في مقامـه في أرض الخراج لزراعتها عفو يسـقط عنه خراجه؛ لأنه لا يسـتقر إلا بمسكن يستوطنه، وما جاوز قـدر الحاجـةِ مأخـوذٌ بخراجـه[1]، وللفقهـاءِ هنا تفريعـات ومسـائل اختلفوا في أحكامها حسـب ما يرى كل منهم في فهمِ المصلحةِ، وهم جميعًا يترسـمونها ولا يقولون إلا بمقتضاها.

والأصـل في هذا كلـه [أن] أميـر المؤمنين عمر بـن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين ضـرب الخـراج على سـواد العراق؛ قال القاضي أبو يوسـف في كتـاب الخراج: «لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق من قبل سـعد بن أبي وقاص شـاور أصحـاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قسـمة الأرضيـن التي أفاء الله على المسـلمين

(١) [الأحكام السلطانية ٢٣٣- ٢٣٤. تحقيق].

من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر: فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي! فقال عبد الرحمن بن عوف: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك؛ والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كَلًّا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذريةِ والأراملِ بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟ فأكثروا على عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقالوا: نقفُ ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قومٍ لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا، فكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يزيد على أن يقولَ: هذا رأيٌ؛ قالوا: فاستشر، قال: فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا.

فأما عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسمَ لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر، فأرسل إلى عشرةٍ من الأنصارِ خمسة من الأوسِ وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي وفيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق.

قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذي زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولئن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى وقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموالٍ بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه، وأنا في توجيهه؛ وقد

رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية، ولمن يأتي بعدهم؛ أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها! أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم! فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟!

فقالوا جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجالِ وتجري عليهم ما يتقوون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم، فقال: قد بان لي الأمر، فمَن رجلٌ له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها، ويضع على العلوج ما يحتملون؟! فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف، وقالوا: تبعثه إلى أهم ذلك، فإن له بصرا وعقلا وتجربة فأسرع إليه عمر وولاه مساحة أرض السواد»[1].

وقد كان ما فعله عمر خيرا للمسلمين وعونًا لهم على صيانةِ مصالحهم وحماية بلادهم؛ قال القاضي أبو يوسف: «والذي رأى عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الامتناعِ من قسمةِ الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله ما كان في كتابه من بيانٍ توفيقًا من الله كان له فيما صنع، وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين، وفيما رآه من جَمعِ خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عمومُ النفعِ لجماعتهم؛ لأن هذا لو لم يكن موقوفًا على الناس في الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقوَ الجيوش على السيرِ في الجهادِ، ولما أمن رجوع أهل الكفر إلى مدنهم إذا خلت من المقاتلة والمرتزقة، والله أعلم بالخير حيث كان[2].

وقد حمل إلينا التاريخ أن بلالا وأصحابه حين سألوا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قسمة ما أفاء الله عليهم من العراقِ والشامِ، وقالوا: اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العساكر،

(١) [الخراج ٣٥- ٣٦. تحقيق].
(٢) [الخراج ص٣٨. تحقيق].

أبى عليهم عمر ذلك، وتلا عليهم قول الله تبارك وتعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾ الآية [الحشر: ٧].

وقال: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغن الراعي لصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه[(١)]. ومن هنا كان للخليفةِ الثاني سند فيما فعل، ولم يعارض بفعلهِ عمل الرسول الأكرم، فقد استنبط من آخر آية الفيء أن تبقى الأرض ويضرب عليها الخراج؛ ليكون لمن بعد الفاتحين حظ فيها، كما أرشدت إليه الآية الكريمة؛ وحينئذٍ فقد اتبع الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آية محكمة، قال الله تعالى ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾ [الأنفال: ٤١]، واتبع عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ آية محكمةً أيضا؛ قال الله تعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ ﴾ [الحشر: ٧]، والذي يظهر بعد هذا الاستدلال أن قول القائلين إن كل واحد من الأمرين جائز هو المنصور؛ وأن النظر في ذلك إلى الإمام، فما رأى من ذلك فعله، ورأيه ليس مبنيًّا على التشهي، ولكن على اختيار الأصلح، على أنه صح أن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فعل الأمرين في خيبر، فقد قسم نصفها ووقف نصفها الآخر فدل ذلك على جواز الأمرين.

ومن الناس من يقول: إن خيبر فتح شطرها عنوة، وشطرها صلحًا، فقسم ما فتح عنوة بين أهل الخمس والقائمين، وعزل ما فتح صلحا للنوازلِ، وما يحتاج إليه المسلمون في أمورهم، ولكن ابن القيم في زاد المعاد يرد على ذلك في بيان جلي إذ يقول: «ومن تأمل السير والمغاري حق التأمل تبين له أن خيبر إنما فتحت عنوة، وأن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استولى على أرضها كلها بالسيفِ عنوة، ولو فتح شيئا منها صلحًا لم يجلهم رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منها، فإنه لما عزم على

(١) [الخراج ص٣٤. تحقيق].

إخراجهم منها، قالوا: نحن أعلم بالأرض منكم، دعونا نكون فيها ونعمرها لكم بشطر ما يخرج منها، وهذا صريح جدًّا في أنها إنما فتحت عنوة»[1].

وأنت إذا راعيت أن الشارعَ الإسلاميَّ إنما يقصد في تشريعه إلى إمتاع الناس في عيشهم ويبحث عن توفير مصالحهم أغناك ذلك كله عن الإبعاد في الاستنباط في كل جزئية بعينها، وليس على قائل من حرج أن يقول: كذلك اقتضت المصلحة وهذا حسبه، وفي كلامِ الفقهاءِ ما يدلك على أن هذا ليس ببدعٍ من القولِ؛ ففي موضوعنا هذا يروي ابن قدامة في المغني أن من الفقهاءِ من يقول: إن الأرض التي تفتح عنوة تصير وقفًا على مصالح المسلمين بنفسِ الاستيلاءِ عليها لاتفاق الصحابة عليه، وقسمة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب[2].

وقد رأيت فيما ذكرناه أن الفقهاءَ وضعوا قواعد للخراجِ وطبقوا على هذه القواعد وفصلوا أحكام جزئيات هذا الباب وغيره وما نحسب أن قائلا يقول: إن لكل جزئية نصًّا بعينه، ولكنها المصلحة التي يفهمها المجتهد وعليها يضع أحكامه.

وقد قرر العلماء أن الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة، أما كونه مؤنة فوجهه ظاهر؛ لأن مؤنة الشيء ما به بقاؤه وقوامه، وبقاء الأرض بأيدي أهليها وصلاحها واستثمارها إنما هو بما يؤدى عنها مما يستعان به على دفع العدوان عليها، وتمهيد ريها وطرق استثمارها، ومن ذلك الخراج، وأما أن فيه معنى العقوبة فلا نرى له سندا ظاهرا، فإنك إذا فعلت على مثال ما شرحنا لك في الجزيةِ، وتقصيت الأسباب التي من أجلها وضع الخراج لم تجد ما يؤيد ذلك الذي ذهب إليه الفقهاء، فإن أحاديث عمر مع الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- في بدء

(١) [زاد المعاد ٣/ ٢٩٢. تحقيق].
(٢) [المغني ٣/ ٢٣. تحقيق].

وضعه، والآراء التي تبودلت في تلك الشورى صريحة في أنه إنما وضع ليستعان به على حمايةِ الثغورِ، وإدرار العطاء على الجند، وسائر ما تقتضيه المصالح العامة وليس في ذكر العقوبة.

ومن الخراج خراج مقاسمة وهو جزء مما يخرج من الأرضِ على أن يكونَ حصة شائعة، ولا حدَّ لأقل ما يضرب من ذلك ولا لأكثره، وقد يطلق الخراج على كل ما يرد للدولة من الموارد الدورية وغير الدورية، ومن ذلك صنيع القاضي أبي يوسف في كتابهِ الخراج الذي وضعه لأمير المؤمنين الرشيد، وبين فيه موارد الدولة، وكيف يجبى المال منها، وفيم يصرف، وهو كتاب قيم جمع شتيت هذه الموضوعات بأسلوبٍ بليغ، وعبارةٍ جزلةٍ وفيه عظات ونصائح يهتدى بها في تدبير الأمور المالية.

العشر

العشر هو ضريبة الخارجِ من الأرض العشرية، ومما قدمنا في الخراج يمكن معرفة الأرض العشرية. وخلاصة ذلك: أن ما استأنف المسلمون إحياءه فهو أرض عشر، وكذلك ما أسلمَ عليه أهله عند الشافعية، وأما عند أبي حنيفة فهو أرض عشر إن جعلها الإمام كذلك، وما ملك عنوة وقسم بين الفاتحين أرض عشر، وما سوى ذلك فأرض خراج[1].

ويقول علماء الحنفية: إن أرض العرب كلها عشرية؛ لأن الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرضِ العربِ خراجًا فدلَّ ذلك على أنها عشرية[2]؛ إذ الأرض لا تخلو عن إحدى المؤنتين؛ ولأن الخراج يشبه الفيء فلا يثبت في أرضِ العربِ، كما لم يثبت في رقابهم وكذلك يقولون: إن أرض العشر إذا سقيت بماء الخراج كانت خراجية[3]، وماء الخراج عندهم هو

(١) [الأحكام السلطانية ص٢٢٨. تحقيق].
(٢) [المبسوط ٣/ ٧، والبحر الرائق ٥/ ١١٢. تحقيق].
(٣) [المحيط البرهاني ٢/ ٣٣٦، والبحر الرائق ٥/ ١١٣. تحقيق].

ماء الأنهار التي تشقها الأيدي؛ فإذا كانت الأرض عشرية وسقيت بهذا الماء كانت أرضًا خراجية.

وأما إذا سقيت بماء العشرِ وهو ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية أحد فهي أرض عشرية.

ويختلف الواجب في الخارجِ من الأرضِ العشرية باختلافِ سقيها، فإن كانت تسقى أكثر العام بدون آلة رافعة كالتي تسقى بماءِ الفيضانِ وماء الحصر وجب فيها العشر، وإن كانت تسقى نصف السنة فأكثر بالآلاتِ الرافعةِ أو بماء اشتراه صاحبها وجب في الخارج نصف العشر، وإذا تتبعت الأرض العشرية وجدتها دائمًا مملوكة للمسلمين؛ أي أن اليدَ التي عليها يد إسلامية، وبذلك كان صاحب الأرض مخاطبًا بقوله تعالى ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١]؛ وهذا الحق المجمل بينته السنة في حديث ((**ما سقته السماء ففيه العشر، وما سقي بغربٍ أو داليةٍ ففيه نصف العشر**))(١)، وعلى هذا فالمقدار الواجب في الخارج من الأرض مقدار نسبي معين بالنصوص، ولا يتدخل في تقديره أحد وهو من أنواع الزكاة.

وقد ورد في السنة أيضًا: ((**ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق**))(٢). وورد أيضا: ((**ليس في الخضروات صدقة**))(٣).

ومن أجل ذلك اختلف العلماء في أنواعِ الزرع التي يجب فيها العشر وفي نصابه اختلافًا ليس من أمرنا أن نعرض له؛ لأن محله كتب الفقه الإسلامي وإنما يهمنا هنا أن ننبه إلى أن العشرَ يجب في جميعِ الخارجِ فلا ترفع مؤونة الأرض ولا ثمن البذر، ولا يشترط حولان الحول عليه.

---

(١) [رواه يحيى بن آدم في الخراج ص ١١٨ مقطوعا بلفظ: «ما سقته السماء ففيه العشر، وما سقي بالغرب ففيه نصف العشر». تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٢/ ٦٧٤ رقم ٩٧٩. تحقيق].
(٣) [أخرجه عبد الرزاق ٤/ ١١٨ رقم ٧١٨٥، والطبراني في الأوسط ٦/ ١٠٠ رقم ٥٩٢١. تحقيق].

وسبب وجوب العشر الأرض النامية بالخارج حقيقة، فلو لم يخرج شيء من الأرضِ لا يجب العشر، ولا كذلك الخراج في الأَرضِ الخراجية، فقد شرحنا لك ما في سقوطه من خلاف.

وقد قرر الفقهاءُ أن العشرَ مؤنة فيها معنى العبادة؛ أما كونه مؤنة تضاهي على ما تقدم في الخراجِ ولذلك وجب العشر في أرضِ الصغيرِ والمجنون والوقف والمكاتب، وإما أن فيه معنى العبادة فكذلك وجهه ظاهرٌ لأنه من أنواع الزكاةِ، وفي أدائه امتثال لما نص عليه في الكتاب وما بينته السنة.

جباية ما ذكرنا من أنواع الإيراد

إيرادُ الدولةِ من حيث جبايته ينقسم إلى قسمين: أحدهما: قسم جعل لأربابه إخراجه وصرفه في مصارفهِ دفعًا للحرج ومنعًا لتتبع أسرار الناس، وهو زكاة المال غير الظاهر من النقودِ وعروضِ التجارةِ، ولكن إذا قدم أرباب هذه الأموال زكاتها من تلقاءِ أنفسهم إلى العاملين عليها تقبلوها وصرفوها في مصارفها.

قال صاحب البدائع: «وكذا المالُ الباطن إذا مرَّ به التاجر على العاشرِ كان له أن يأخذَ في الجملةِ؛ لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرا والتحق بالسوائم؛ وهذا لأن الإمام إنما كان له المطالبة بزكاةِ المواشي في أماكنها لمكان الحماية؛ لأن المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلا بحفظ السلطان وحمايته؛ وهذا المعنى موجود في مالٍ يمر به التاجر على العاشر فكان كالسوائم»[1].

والآخر قسم جعل ولاية أخذه وصرفه في مصارفهِ لولاةِ الأمرِ، وأوجب على أربابِ الأموالِ أداء الواجب فيها إليهم، وإذا ادعى صاحب المال أنه أدى الواجب لا يقبل منه وهو ما عدا زكاة النقود والعروض التجارية من زكاة السوائمِ والخراجِ والجزيةِ والعشور وسائر أبواب الإيراد الظاهر الذي ليس في تعيينه ولا في تقدير الواجب فيه حرج ولا ضرر.

---

(١) [بدائع الصنائع ٢/ ٣٥. تحقيق].

وقد كان العملُ إلى زمنِ عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن المالَ الباطنَ الذي في المصر يطالبُ الإمام بزكاته، ولكن لما كثرت الأموال في زمانه ورأى أن في تتبعها حرجًا على الأمةِ، وفي تفتيشها ضررًا بأرباب الأموال فوض الأداء إليهم، فقد تغير العمل تبعًا لمصلحة الناس، واتخذ في ذلك سنن عادل روعي فيه مصلحتهم والمصلحة العامة معًا، فقد فوض الأداء إلى المالك في المال الخفي الذي يناله الضرر في إظهاره والإعلان عن مقداره دفعًا للحرج عنه والإضرار به، ولا ضرر في ذلك على المصلحة العامة؛ لأن من مصارفِ هذه الصدقات أهل الحاجة والفاقة وهم تحت عين كل غني لا يعوزه أن يوصلَ الصدقة إليهم، وليست مصارف الزكاة مجهولة لأنها مبينة في الكتابِ الكريمِ وفي أداء هذه الزكاة معنى العبادة، فيكون على المالك رقيب من ضميره.

أما سائر أبواب الإيراد فليس على المالك في أخذِ الواجبِ منه ضرر فسارت على الأساس العامِ، وجعل أخذها من حق الحكومة وليس للأفراد أن يوجهوها في مصارفها، ولهذا كان يعين لجباية الإيراد عمال مستقلون.

ومن هذا البيان يظهر لك أن الأصلَ في جبايةِ الإيراد أن يكون لولاة الأمر في الدولة الإسلامية؛ لأن الإيرادَ فرض للمصالحِ العامة وفي جباية الإمام له تحقيقٌ لهذه المصالحِ، فيكون النظر في الجباية لمن له الولاية وإلى ذلك الإشارة في الآية الكريمة ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ ﴾ [التوبة: ١٠٣]؛ وقد نزلت في الزكاة على ما يقول أهل التأويل، بل وقد أمر الله عَزَّوَجَلَّ نبيه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ بأخذ الزكاةِ فدلَّ على أن للإمام المطالبة بذلك والأخذ؛ وفي مصارف الزكاة جعل منها العاملين عليها. ولو لم يكن للإمام المطالبة وإرسال العاملين لم يكن لذكرهم وجه.

وكان رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يبعث المصدقين إلى أحياءِ العربِ والبلدان [والآفاق لأخذ الصدقات] من الأنعام[1]، وسار على سنته الخلفاء الراشدون.

---

(١) [بدائع الصنائع ٢/ ٣٥. تحقيق].

وقد كان السببُ الباعثُ على حروبِ الردة في أولِ عهد أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالخلافةِ امتناع قبائل من العربِ عن أداءِ الزكاةِ؛ فقال أبو بكر: «والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لحاربتهم عليه»[١].

والأنواع التي تكلمنا فيها وهي الجزية والخراج والعشر من قسمِ الإيراد الظاهر، فجبايتها للإمام، فهو الذي يتولى جبايتها ويعين طريقة الجباية، وينصب العاملين، وليس عليه في ذلك من حرجٍ إذا سلك أية سبيل يرى في سلوكها تحقيقًا لمصلحةِ الدولةِ.

مصارف هذه الأنواع

كل ما يجبى من مواردِ الدولةِ المالية حق للأمةِ لا يصرف إلا في مصالحها العامة. وعلى هذه القاعدة قسمت المصارف التي يصرف فيها إيراد الدولة الإسلامية، وقد ذكرنا من أبوابِ الإيرادِ: الجزية، الخراج، العشر.

أما الخراج والجزية: فمصرفهما مصالح المسلمين من رزقِ الولاة والقضاة وأهل الفنون من العلماءِ والمقاتلةِ، ورصد الطرق، وعمارة المساجد والقناطر والجسور، وسد الثغور وإصلاح الأنهار التي لا ملك لأحدٍ فيها، وما إلى ذلك من المصالح التي يعود نفعها لجميعِ المسلمين لا إلى فرد بعينه؛ وقد بَيَّن الخليفة الثاني مصرف الخراج لما رأى وضعه على أرضِ السواد؛ فقال: «وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئًا للمسلمين المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم. أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفةِ والبصرةِ ومصر لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء». وقال: إني وجدت حجة في كتاب الله وتلا آيات الفيء في سورة الحشر[٢].

(١) [أخرجه البخاري ٩/ ٩٣ رقم ٧٢٨٤. تحقيق].
(٢) [الخراج ٣٦- ٣٧. تحقيق].

وتـرى من هـذا القول الذي يقولـه عمر أن الجزية كذلـك مصرفها مصرف الخـراج إذ جعـل جميع ما وضعه علـى الأرضِ والرقـاب فيئًا للمسـلمين وبين مصرفه.

وقـال أبو يوسـف في الجزية: ويحملهـا ولاة الخراج مع الخـراج إلى بيت المال؛ لأنه فيء المسلمين، وكل ما أخذ من أهل الذمة من أموالهم التي يختلفون بها في التجارات، وممن دخل إلينا بأمان، وما أخذ من أهل الذمة من أرض العشرِ التي صارت في أيديهم، فإن سبيل ذلك أجمع كسبيل الخراج يقسم فيما يقسم فيه الخـراج، وليس هذا كمواضع الصدقةِ ولا كمواضع الخمس، قد حكم الله عَزَّوَجَلَّ في الصدقةِ حكمًا قسـمها عليه؛ فهي على ذلك، وقسـم الخمس قسـمًا بقي عليه، فليس للناس أن يتعدوا ذلك ولا يخالفوه[1]. فأبو يوسـف يرى أن الجزيةَ فيءٌ كما قال الخليفة الثاني، ويرى أن هناك فرقا بين الفيء وما حكم الله تعالى فيه كالصدقة والخمس؛ وأنه ليس للناس أن يتعدوا ما حكم الله به في الصدقةِ والخمس.

أمـا الجزية والخـراج فأمرهما موكولٌ إليهم، فهم في سـعة مـن صرفهما في جميع مصالح الدولة حسبما يلائم حالهم.

أمـا العشـر فمصرفه مصـرف الزكاة، وقـد بيـن الله مصرف الـزكاة بجميع أنواعها، فقال عز من قائلٍ في سـورة التوبة: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [التوبة: ٦٠]، وليس ما سـماه جل شأنه من سدِّ عوز هؤلاء الذين سماهم خارجًا عن المصلحةِ العامةِ للأمة، بل هو تفـرع من أنـواع المصلحة خصه تعالـى بالذكر تنبيهًا على وجـوب رعايته وعدم التفريط فيه.

(١) [الخراج ١٣٧- ١٣٨. تحقيق].

فالفقيرُ والمسكينُ يحتاجون إلى الكفايةِ، فيعطون من الصدقة سدًّا لحاجتهم رفقًا بهم ووقاية للأمة من شرهم.

والعاملون عليها وهم الذي يقومون بتدبيرها من جبايةٍ وإحصاء وتدوين وحفظ يعطون منها جزاء عملهم على قدر كفايتهم من غير سرف ولا تقتيرٍ حتى لا يقصروا في واجبهم، ولا يطمعوا في غير حقهم مما بأيديهم، والمؤلفة قلوبهم الذين يرى من مصلحةِ الإسلامِ تألفهم رجاء تأييدهم أو اتقاء كيدهم يعطون كذلك تحقيقًا لهذه المصلحة، وأسقط أبو حنيفة هذا الصنف اتباعًا لما ورد عن الخليفةِ الثاني، ولكن الرائد فائدة الإسلام والمسلمين، فإن الخليفة عمر لم ير أن الإسلام به حاجة إليهم وعلى ذلك بنى عمله؛ وقد ذهب الفقهاء من غير الحنفية إلى أن المؤلفة قلوبهم من المصارف، ولا نذهب بعيدًا إذا قلنا: إن هذا الرأي ينطبق على حال العصور الحاضرة بعد أن كثر تسابق الدولِ إلى نشر أديانها، وتنظيم سبل الدعاية والترغيب حتى إنهم يشترون الأشخاص بالثمن الغالي، فإذا منع عمر ثقته بعز الإسلام وسلطانه فالحاجة اليوم قد تجددت إلى التأليف والدعاية بعد ما أصاب الإسلام ما أصابه، وليس بلازم أن يكون التأليف بالمالِ يدفع إلى المؤلفةِ قلوبهم، فإن التأليف يكون بالموعظة الحسنة ونشر محاسن الإسلام لتخالط قلوب الناس، وذلك كله يحتاج إلى الإنفاق وأقرب أبوابه سهم المؤلفة قلوبهم لو كان تقسيم الحال على هذا النحو متعينًا، وستعلم ما نرى في ذلك بعد، والمكاتبون تعطى لهم الإعانة من أموالِ الصدقةِ تخلصا من قيد الرق ولإمتاعهم بنعمة الحرية، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ [التوبة: ٦٠]، ومن العلماء من رأى أن المراد بذلك أن تشترى رقاب لتعتق؛ لأن الشراء مما يتيسر في كل وقتٍ بخلاف الكتابة.

وقال الزهري: إنه يجمع بين الأمرين[1]، ونحن نرى أن هذا الرأي خير من الرأيين الآخرين؛ لأن المراد تعميم نعمة الحرية، وهو الذي يتناسب مع عموم الآية.

والغارمون الذين لزمتهم ديون من طرقِ المعاملاتِ المشروعةِ، وعجزوا عن الوفاءِ بها يعطون من الصدقاتِ؛ ليكون ذلك معونة للمدين العاجز عن الأداءِ حتى لا تضيع الثقة بين المتداينين ويبقى التعاون بين الأفراد، والغزاة والمرابطون يعطون من الصدقاتِ على قدر كفايتهم وإعداد عدتهم؛ وكذلك يعطى منه الحجاج والعمار إعانة لهم على تأديةِ فريضته، على ما يراه بعض المفسرين.

وابن السبيل الذي انقطع عن بلدهِ في سفرٍ لا يتيسر له فيه شيء من ماله إن كان له مال، فهو غني في بلده فقير في سفره، يعطى لفقره العارض ما يستعين به على العودةِ إلى بلدهِ، وذو عناية بالسياحة للاستفادة منها.

فالعشر الذي شرحناه لك يصرف في هذه المصارف؛ لأنه من أنواع الزكاة، ومن إيضاح هذه المصارف تبين أنها أيضًا من المصالح العامة؛ لأن مرجعها إلى أمورٍ ثلاثةٍ: سد حاجة المعوذين والأرقاء والغارمين وأبناء السبيل، وتأييد الدين وإعزازه بالجهادِ في سبيلهِ، وتأليف القلوب إليه ومجازاة العامل بجزء من عمله صونًا لما في يدهِ من أطماع نفسه. وهذه الثلاثة من أحق المصالح العامة؛ لأن المعوزين إذا لم يدركهم ولاة الأمر بتدبيرِ أمورهم، وتركوا تحت عبء فاقتهم كانوا خطرًا فادحًا على الأمةِ، وفي بعض الدول الآن يجعل في ميزانية الدولة باب للإنفاق منه على العمال المتعطلين سدا لحاجتهم، واتقاءً لأخطارهم، ولأنهم إذا دبرت أمورهم ربما كسبت بهم الأمة أيادي عاملة، وكذلك تأييد دين الدولة وإعزازه من أهم مصالحها العامة، وعلى هذا النحو مكافأة العاملين.

(١) [نيل الأوطار ٤/ ١٩٩. تحقيق].

قال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: فإذا جمعت الصدقات جمع إليها ما يؤخذ من المسلمين من العشور؛ عشور الأموال وما يمر به على العاشر من متاع وغيره؛ لأن موضع ذلك كله موضع الصدقة، فيقسم ذلك أجمع لمن سمى الله تبارك وتعالى في كتابه؛ قال الله تعالى في كتابه فيما أنزل على نبيه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ﴾ [التوبة: ٦٠][1].

بيت المال في الحكومة الإسلامية

لما اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عمر، وفتح الله للمسلمين أرض الشام ومصر وفارس؛ زاد إيراد الدولة وبلغ ما يجبى من الخراج والعشور وسائر الموارد الإسلامية مبلغًا جعل المسلمين يفكرون في وجوبِ ضبطه وحصر أرباب المرتبات، وتقدير الحقوق والأعطيات، وسائر أبواب المصالح العامة؛ اتخذ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ديوانًا ضبط فيه الوارد والمصروف، وأحصى أرباب الاستحقاق ومقادير ما يستحقون وأوقات الصرف لهم؛ فالديوان إذًا موضوع -كما يقول أبو الحسن الماوردي- لحفظ ما يتعلق بحقوقِ السلطنةِ من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمال[2]، وقد تقدم القول في سببِ وضعهِ، وفي شيء من أدواره التي مر بها في البلاد التي خفقت عليها راية الإسلام.

وقد قسَّم المسلمون الديوان إلى أربعةِ أقسام؛ أحدها: ما يختص بالجيش من إثبات وعطاء، والثاني: ما يختص بالأعمال من رسوم وحقوق، والثالث: ما يختص بالعمالِ من تقليدٍ وعزلٍ، والرابع: ما يختص ببيت المال من دخل وخرج[3]، وعلى هذا فلبيت المال قسم من أقسام الديوان.

(١) [الخراج ص٩٤. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص٢٩٧. تحقيق].
(٣) [الأحكام السلطانية ص٣٠٢. تحقيق].

والمتتبع لأحكامِ بيت المال يرى أن الفقهاءَ المسلمين عمدوا في تصوير بديعٍ إلى استعارةِ نظامٍ من نظم القوانين الخاصة؛ ذلك هو نظام الشخصية المعنوية، فجعلوا من بيت المال شخصا معنويًّا هو الذي تستقر فيه ملكية المال الذي يملكه المسلمون، ولم يتعين مالكه، وقد بعثهم على ذلك أن كل مال لا بد له من مالك، وهذا المال ليس له مالك معين فلمن يكون هذا المال؟ فكروا فاهتدوا إلى هذه الفكرة الصائبة ولم يجعلوه مِلكًا لرئيس الدولة، كما كانت الحال في بعض الدول، وبذلك كانوا هم السابقين.

وقد أعطوا بيت المال جميع خواص الشخصية المعنوية، فقالوا: إن المال الذي وصفناه لك بأنه ليس له مالك معين، وهو من استحقاق المسلمين من حقوقِ بيتِ المالِ، فإذا قبض صار بالقبض مضافًا إلى حقوق بيت المال؛ سواء أدخل إلى حرزِهِ أم لم يدخل؛ لأن بيت المال هو الجهة المستحقة لا المكان المعد لحفظِ المالِ، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين فهو حق على بيتِ المالِ، فإذا صرف في جهته صار مضافًا إلى الخراجِ من بيتِ المال؛ سواء خرج من حرزه أو لم يخرج؛ لأن ما صار إلى عمال المسلمين أو خرج من أيديهم، فحكم بيت المال جار عليه في دخله إليه وخروجه منه.

ولبيت المالِ حقوق وعليه واجبات؛ أما القول في حقوقه فإن الأموال التي يستحقها المسلمون تنقسم ثلاثة أقسام: فيءٌ وغنيمةٌ وصدقةٌ؛ فأما الفيء: فمن حقوق بيت المال؛ لأن مصرفه موقوف على رأي الإمام واجتهاده، وأما الغنيمة فليست من حقوق بيت المال؛ لأنها مستحقة للغانمين الذين تعينوا بحضورِ المعركةِ لا يختلف مصرفها برأي الإمامِ، ولا اجتهاد له في منعهم منها، فلم تصر من حقوق بيت المال لذلك، وهذا في الفيء مذهب أبي حنيفة لأنه لا يخمس عنده[1]؛ أما عند غيره ممن يرى تخميسه فإن أربعة أخماسه من حقوقِ

(١) [البحر الرائق ٥/ ٨٩، والدر المختار ٤/ ١٣٨. تحقيق].

بيتِ المالِ، وكذلك سهم الخمس الذي يصرف للإمام؛ لأن مصرفه المصالح العامة؛ أما أسهم ذوي القربى فلا يكون من حقوقِ بيتِ المال؛ لأنه مستحق لهم فتعين مالكه، وخرج بهذا التعيين عن حقوقِ بيت المال، وأما ما يصرف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل فإن بيت المال يكون حافظًا له، فإن وجدوا دفع إليهم وإلا بقي محفوظًا في بيت المال، وكذلك حكم الغنيمة المتقدم هو قياس مذهب أبي حنيفة في الأنواع التي تقسم بين الفاتحين؛ لأن الغنيمة وإن كانت تخمس عنده فإن خمسها ثلاثة أسهم تصرف لليتامى والمساكين وأبناء السبيل، وهذه ليس لبيت المال حق فيها وإنما سبيله فيها الحفظ فقط.

أما عند من يرى أن سهمَ الرسولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الغنيمةِ باقٍ ومصرف للإمام؛ لينفق منه في المصالحِ العامةِ، فإن هذا السهم يكون من حقوق بيت المال؛ وأما الصدقات فضربان: صدقة مال باطن فلا تكون من حقوقِ بيت المال؛ لجواز أن ينفرد أربابه بإخراجها في أهلها.

والضرب الثاني: صدقة مال ظاهر كأعشار الزرع والثمار وصدقات المواشي، فهذه أيضا ليست من حقوقِ بيتِ المال؛ لأنها معينة الجهات، لكن اختلف هل يكون بيت المال محلًّا لإحرازها أو لا؟ فقيل: إن بيت المال محل لإحرازها إذا تعذرت الجهات إلى أن توجدَ، وقيل: لا يستحق إحرازها وإن جاز أن تحرز فيه، وهذا الخلاف مبني على الخلافِ في هذه الأنواع؛ هل يجب دفعها للإمام أو لا؟

فمن قال بالأول رأى أن إحرازها مستحق في بيتِ المالِ، وعلى الرأي الثاني لا يستحق إحرازها، وأنت ترى من هذا كله أن الأموال التي من حقوق بيت المال هي الأموال التي تصرف في المصالحِ العامةِ؛ أما ما له مستحق معين فليس من حقوق بيت المال.

وأمـا القـول في واجبـاتِ بيـتِ المـالِ، فذلك أن المسـتحق عليـه ضربان: أحدهمـا: ما كان بيت المال فيه حرزًا فاسـتحقاقه معتبر بالوجود، فإن كان المال موجودًا فيه كان صرفه في جهاته مستحقًا، وهذا على قسمين:

الأول: أن يكـون مصرفه مسـتحقًّا على وجهِ البـدلِ كأرزاق الجند، وأثمان الكراع والسـلاح؛ فاسـتحقاقه غير معتـبر بالوجودِ وهو من الحقـوق اللازمة مع الوجود والعدم، فإن كان موجودًا عجل دفعه؛ مثله مثل الديون مع يسـارِ المدين، وإن كان معدومًا وجب على الإنظار مثله مثل الديون مع العسرة.

الثاني: أن يكونَ مصرفه مسـتحقًّا على وجـهِ المصلحةِ والإرفاق دون البدل فاسـتحقاقه معتبر بالوجودِ دون العدم، فـإن كان موجودا في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه عن المسلمين، وإن كان معدومًا سقط وجوبه عن بيتِ المالِ، وكان إن عم ضرره من فروضِ الكفايةِ على جميع المسلمين حتى يقوم به منهم من كان عنـده ميسـرة، وإن كان مما لا يعم ضرره كوعور طريق قريـب يجد الناس طريقًا غيـره بعيدا أو انقطاع شـرب يجد الناس شـربًا غيره، فإذا سـقط وجوبه عن بيت المال لعدم وجود ما ينفق عليه سقط وجوبه عن الجميعِ لوجودِ البدل.

ولو اجتمع على بيتِ المالِ حقان ضاق عنهما واتسع لأحدهما، صرف فيما يصيـر منهمـا دينًا فيه، فلـو ضاق عن كلِّ واحـدٍ منهما جاز لولي الأمـر إذا خافَ الفسـاد أن يفترضَ على بيتِ المالِ ما يصرفـه في الديون دون الارتفاق، وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذًا بقضائه إذا اتسع له بيت المال.

وإذا فضلـت حقوق بيت المال عن مصرفها، فقد اختلف الفقهاء في فاضله، فذهـب أبو حنيفـة إلى أنه يدخر في بيـت المال لما ينوب المسـلمين من حادثٍ، وذهب الشافعي إلى أنه لا يدخر وينفق في الترفيه عن المسلمين وإكمال راحتهم(١).

(١) [الأحكام السلطانية ص٣١٦- ٣١٧. تحقيق].

وقد سردنا لك شيئا من أحكام بيت المال، ورأيت أن المسلمين وضعوا له أحكامًا بنوها على قواعد وفصلوا وقننوا، وأساس ذلك كله ما يعود بالخير والإسعادِ على الدولة الإسلامية والأفراد، ويمكن القول بعدما شرحناه من السياسة المالية: إن السياسةَ الشرعيةَ المالية وضعت على أسس متينة من العدلِ والرحمةِ والتوفيق بين المصلحة العامة ومصلحة أرباب الأموالِ، وشرط في الأموال التي يجب الأداء منها وفي الأشخاص الذين يجب الأداء عليهم وفي مقدار الواجبِ ووقت أدائه شروطًا تتفق مع العدل والاقتصاد، ورتب المصارف بحيث لا تهمل مصلحة من مصالح الدول العامة، وبحيث يجد ولاة الأمور سعة لتحقيق هذه المصالح وبخاصة سد حاجة المعوزين حتى لا يكونوا خطرا على نظامِ المجتمعِ، وراعى في جباية الإيراد وصرفه في مصارفه دفع الحرج عن أربابِ الأموالِ من غير تفريط في المصالح العامة، وشرع أحكامًا لمعاملة الجباة أرباب المال، ومراقبة ولاة الأمر لهؤلاء الجباة على أساس أنه لا يحل لعامل أن يأخذ غير الواجب كما لا يحل لمالك أن يمنع أي واجب.

وهذه نظمٌ يمكن أن يشرعَ منها قوانين مالية مفصلة عادلة تكون خير ضمان لمنافعِ الدولةِ، كما أنها نظم تتقبل كل صلاح تقتضيه حال الأمم والعصور.

وعلى هذا لا نرى مانعًا من أن يكون للدولةِ نظام مالي أيًّا كان ما دام مجلس الدولة التشريعي قد بحثه واستوفى دراسته، وتبين له أن أساسه رخاء الدولة وسلامتها في غير تفريطٍ في مصالحها، ولا إرهاق للأفراد، ويمكن القول إنه يستوفي كل نظام ليستوفي بحثه على هذا النحو بحيث يلائم حال الأمة والعصر ينطبق على الشريعة؛ لأنه ليس في كتابِ الله ولا في سنة رسوله الصحيحة كما قدمنا لك ما يرهق المسلمين عسرًا من أمرهم، بل أساسهما اليسر ورفع الحرج والعسر، وحظر الضار وإباحة النافع، وبحث الضرر والمنفعة والعسر واليسر متروك لأولي الأمر.

ولا يسعنا في هذا المقام أن نتركَ النظام المالي دون [أن] نلقي نظرة على ما يقوله بعض علماء المسلمين من تقسيمِ بيتِ المالِ إلى أقسام؛ وذلك أنهم قالوا: إن بيت المال ينقسم أقساما أربعة:

القسم الأول: يوضع فيه زكاة السوائم والعشور، وما أخذه العشار من تجار المسلمين إذا مروا عليهم.

الثاني: يوضع فيه خمس الغنائم والمعادن والركاز.

الثالث: يوضع فيه خراج الأرضِ وجزية الرؤوس، وما صولح عليه بنو نجران من الحُللِ، وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة، وما أخذه العشار من تجار أهل الذمة والمستَأمنين من أهل الحرب.

الرابع: يوضع فيه ما أخذ من تركةِ الميتِ الذي مات ولم يترك وارثا أصلا، أو ترك زوجًا أو زوجة، وقد قالوا إن مصرف النوع الأول هو مصرف الصدقات الذي ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ الآية [التوبة: ٦٠]، وأما مصرف النوع الثاني فهو ما بينه الله تعالى في قوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية.

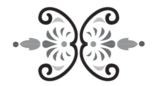
وأما مصرف النوع الثالث من الخراجِ وأخواته فعمارة الدين، وإصلاح مصالح المسلمين من رزقِ الولاةِ والقضاةِ وأهل الفتوى من العلماءِ والمقاتلة، ورصد الطرق، وما إلى ذلك؛ وأما النوع الرابع: فيصرف إلى دواء الفقراء والمرضى وعلاجهم... إلخ.

وقالوا: إن للإمام أن يستقرض من أحد هذه الأنواع ليصرفه على مصارف نوع آخر، ثم إذا حصل من ذلك النوع شيء ردَّه في المستقرض منه إلا أن يكون المصروف من الصدقاتِ أو من خمسِ الغنيمةِ على أهل الخراج وهم فقراء فإنه لا يرد فيه شيئا؛ لأنهم مستحقون للصدقات بالفقر.

أما نحن فلا نرى مانعًا من جبايةِ أموالِ الدولةِ وجمعها كلها في خزانةٍ واحدةٍ، وصرفها على ما يرى الإمام من غير تخصيصٍ لكل نوع من أنواع الوارد بنوع من أنواعِ المنصرفِ، فإن هذا التخصيص إذا كان قد ورد في النصوص فإن أساسه المصلحة، فإذا بدت المصلحة في ناحيةٍ من النواحي فعلى الإمام أن يسلكَ السبيل إليها ولا يتنكبها، فإن كانت في ناحية التخصيص الوارد في النصوصِ فيها، وإلا اتبعت أين كانت؛ على أنه بإمعان النظر فيما جاء في القرآن لبيان المصارف نرى أن آية الصدقات ورد فيها ﴿وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠]. وآية الغنيمة: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] وآية الفيء ﴿فَلِلَّهِ﴾ [الحشر: ٧]؛ وقد قال بعض المفسرين: إن التحقيق أن سبيل الله في الآية مصالح المسلمين العامة التي بها قوام أمر الدين والدولة دون الأفراد، وأن حج الأفراد ليس منها؛ لأنه واجبٌ على المستطيع دون غيره وهو من الفرائض العينية بشرطهِ كالصلاةِ والصيام لا من المصالح العامة... إلخ[1].

وإذا كان كذلك فقد ورد ذكر المصلحة العامة في جميع ما ورد في القرآن بيانًا للمصارف، ويمكن من أجل ذلك أن يصرف من كل موارد الدولة على المصالحِ العامةِ مع مراعاةِ البدء بالأهم منها وعدم التفريط في نوعٍ مما خصه الله سبحانه بالنص في الآيات.

وليس ثمة ما يوجب قصر المراد من سبيلِ اللهِ على خصوص الجهاد أو ما يشمل الجهاد والحج، فإن كل ما يصرف في المنافع العامة وفيما تقتضيه حاجات الأمة هو في سبيل الله.



(١) [تفسير المنار ١٠/ ٤٣٥. تحقيق].

السياسة الإدارية

عالجت الشريعة الإسلامية جميع نواحي المجتمع البشري، فشرعت لكل ناحية منه قوانين شاملة كاملة، فإذا نظرت وجدتها لم تترك حاجةً من حاجات الإنسانية إلا قضتها، ولا غاية للعدلِ إلا أدركتها، ولا سبيلا من سبل الإصلاح إلا اشترعتها؛ فهي حريصة على أن يكونَ الناس جميعًا في بُلَهْنِيَة من العيش، وأمن من شقاء الحياة وبؤسها، وعلى إيجاد مجتمع هانئ سعيد لا يعتري أفراده شظف، ولا يصيب طوائفه ضيق ولا حرج، ومن أجل ذلك فهي تتقبل جميع القوانين التي تسن لحفظ الآداب والصحة والأمن والحرية، بل تحث عليها وتدعو إليها، وتلزم ولي الأمر أن يفطن دائما إلى كل ما يحتاجه الناس من ذلك فيشرعه، وأن لا يغفل عن نقص يفتقر إلى تشريع دون أن يهيئ لرعيته ذلك التشريع، ولو ذهبنا نضرب الأمثلة لانحرف بنا القول عما قصدنا إليه من موضوع دراستنا، ونهجنا أن نقتصر على بعض تلك الأمثلة وعليها يكون القياس.

الاحتكار:

فمن هذه الأمثلة منع الاحتكار، وقد تكلم فيه المشترعون المسلمون باعتبارِه من الوسائل التي أشرنا إليها، ووضعوا له أحكامًا، فقالوا: يكره احتكار قوت البشر مثل التين والعنب ونحو ذلك من كل ما يقوم به بدنهم من الرزقِ، وكذلك يكره احتكار قوت البهائم كالتبن والقش؛ وروي عن القاضي أبي يوسف أن كل ما يضر بالعامةِ حبسه يتحقق فيه الاحتكار، وإنما كان الاحتكار مكروها لقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»(1)، وقد لعن صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ المحتكر وأبعده عن درجة الأبرار من قبل أنه يؤذي العامة ويحارب الناس في أرزاقهم، ولم يكتف الفقهاء المسلمون بتشريع الحكمِ وترك المحتكر يعبث بالأقواتِ، وأمره بعد ذلك لله -جل شأنه- في الآخرة، بل أوجبوا على القاضي

(1) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٢٨٢ رقم ٢١٥٤. تحقيق].

أن يتدخل لمنع ضرره ورفع شره، وقالوا: عليه أن يأمره ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله، فإن لم يفعل المحتكر وخالف أمر القاضي عزره بما يراه رادعا له، وباع عليه طعامه جبرًا عنه، ولم يخالف في ذلك كبير الأئمة المجتهدين أبو حنيفة -عليه رضوان الله-؛ لأنه وإن كان يرى عدم التدخل في حريةِ الناسِ، ويجعلها في منزلة لا تلحق، ويرى أن الحجر مُصادرة لهذه الحرية، فإنه مع هذا كله يرى الحجر لدفع ضرر عام، وهذا كذلك: ولا يكون الشخص محتكرا بحبسِ غلةِ أرضهِ، وما يجلبه من بلد آخر؛ وقال أبو يوسف: إن جلبه من بلد آخر وحبسه فهو احتكار.

ومحمد يرى أن هذا البلد إن كان يجلب منه عادة كره لتعلق حق العامة. أما إذا كان البلد بعيدا لم تجرِ العادة بالجلبِ منه، فلا كراهة لأنه من الحق أن يمتنعَ الشخص بثمرة كده ما دام لا يضر بالناس(١).

وللحنابلةِ كلامٌ في نظام الاحتكارِ يروى في كتبهم، وهم يقولون: إنه حرام لما روى أبو أمامة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**نهى أن يحتكر الطعام**»(٢)، وعن سعيد بن المسيب أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**ومن احتكر فهو خاطئ**»(٣)، وعندهم الاحتكار المحرم ما جمع شروطا ثلاثة:

أحدها: أن يشتري فلو جلب شيئا أو أدخل عليه من غلتهِ شيئا فادخره لم يكن محتكرًا، وروي ذلك عن الحسن ومالك، وقال الأوزاعي: الجالب ليس بمحتكرٍ لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**الجالب مرزوق**»، ولأن الجالب لا يضيق على أحدٍ ولا يضر بل ينفع، فإن الناس إذا علموا أن عنده طعامًا معدًّا للبيع كان أطيب لقلوبهم.

---

(١) [تبيين الحقائق ٦/ ٢٧. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة ٤/ ٣٠١ رقم ٢٠٣٨٧، والطبراني ٨/ ١٨٨ رقم ٧٧٧٦، والحاكم ٢/ ١٤ رقم ٢١٦٣. تحقيق].

(٣) [أخرجه مسلم ٣/ ١٢٢٧ رقم ١٦٠٥. تحقيق].

والثـاني: أن يكون قوتًا، فأما الإدام والعسـل والزيت وعلـف البهائم فليس احتكاره بمحرم.

قال الأثرم: سـئل أبو عبد الله عن أي شيء الاحتكار، قال: إذا كان من قوت النـاس فهذا الـذي يكره، وهذا قول عبد الله بن عمرو، وكان سـعيد بن المسـيب يحتكر الزيت، وهو راوي حديث الاحتكار.

وقال أبو داود: وكان يحتكر النوى والبِزر؛ لأن هذه الأشـياء لا تعم الحاجة إليها فأشبهت الثياب والحيوان.

الثالث: أن يضيقَ على الناس بشرائه، ولا يحصل ذلك إلا بأمرين: أحدهما: أن يكون في بلـدٍ يضيق بأهلِهِ الاحتكار كالحرمين والثغور قاله أحمد، فظاهر هذا أن البلادَ الواسعةَ الكبيرة كبغداد والبصرة ومصر ونحوها لا يحرم فيها الاحتكار؛ لأن ذلك لا يؤثر فيها غالبًا.

الثـاني: أن يكون في حـال الضيق بأن يدخـل البلد قافلة فيتبادر أهل اليسـار إليها فيشـترونها ويضيقون على الناس. وأما إن اشـترى الشخص في حال الاتساع والرخـص على وجـهٍ لا يضيق على أحدٍ لـم يحرم(١)، وأنت تـرى أن الآثار التي وردت في النهي عن الاحتكار لم يرد فيها ذكرٌ لصنفٍ معينٍ أو حال معينة.

وقد وضع لها العلماء نظامًا، وشرطوا شروطًا، وكل ذلك ألهمتهم إياه إرادة الرغد للناسِ وحب الخيرِ لهم، ومبعث هذا جميعه أن الشارعَ لم يأمر الناس عبثًا، ولـم ينههـم لغير فائدة، وإنمـا يريد لهم من الأمر والنهي مـا فيه صلاحهم، فترى العلماء يضعون هذا الغرض نصب أعينهم وعلى أساسه يشرعون.

وقـد ذكر ابن القيـم الاحتكار في المنكرات التي تدخـل في اختصاص والي الحسـبة، فقـال: ومن ذلك الاحتكار لمـا يحتاج الناس إليه، وقد روى مسـلم في صحيحه عن معمر بن عبد الله أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»(٢)

(١) [المغني ٤/ ١٦٧. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١٢٢٨ رقم ١٦٠٥. تحقيق].

فإن المحتكر الذي يعمد إلى شـراء ما يحتاج إليه الناس من الطعام فيحبسه عنهم ويريـد إغـلاءه عليهم -هـو ظالم لعموم النـاس، ولهذا كان لولي الأمـرِ أن يُكرِهَ المحتكريـن على بيعِ ما عندهم بقيمة المثلِ عند ضرورة الناس إليه مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليـه للجهادِ أو غيـر ذلك، فإن من اضطر إلـى طعامِ غيره أخذه منـه بغير اختياره بقيمة المثل، ولو امتنع من بيعِهِ إلا بأكثر من سـعرِهِ فأخذه منه بما طلب لم يجب عليه إلا قيمة مثله[1].

ومما تقبله الشريعة من القوانين التي تُسنُّ للغرضِ الذي قدمناه أنه إذا احتاج النـاس إلى صناعةٍ خاصـةٍ بحيث لا تتم مصلحتهم إلا بها كان لولي الأمر أن يلزمَ طائفـة منهـم بتعلم هذه الصناعـة، وإذا كان في النـاس من يعرفون هـذه الصناعة والناس محتاجون إليهم كان لولي الأمر أن يلزمهم أن يباشروا هذه الصناعة بأجرة مثلهم سـدًّا لحاجات النـاسِ، وقيامًا بمطالبهم؛ ولهذا قالـت طائفة من أصحابِ الشافعي وأحمد، إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفايةِ لحاجةِ الناس إليها.

قـال الغزالـي في الوجيز: «ومن فـروض الكفاياتِ القيام بعلومِ الشـرعِ فأما مهمـات الصـلاة والوضوء ففرض عين. وكـذا علم التجارة فـرض على التاجر، وكذلـك في كل صنعةٍ وهو القـدر الذي ذكرناه في كتابِ آداب الكسـبِ والتجارة دون الفروع النادرة»[2].

وكذلـك أنواع الولايات العامة والخاصـة التي لا تقوم مصلحة الأمة إلا بها وقـد كان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتولى أمر ما يليه بنفسـهِ، ويولـي فيما بعد عنه، وقد تقدم بيان ذلك في الكلام عن السلطةِ التنفيذيةِ.

وإذا لـم يقـم ببعـضِ الصناعات إلا شـخصٌ واحدٌ أو طائفـة معينة صارت فرضًـا معينًـا، فـإذا كان النـاس محتاجين إلى فلاحة قـوم أو نسـاجتهم أو بنائهم

(١) [الطرق الحكمية ٢/ ٦٣٦- ٦٣٧. تحقيق].
(٢) (جزء ٢ ص١٨٨).

صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبةِ الناسِ بزيادة عن عوض المثل ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم، كما إذا احتاج قوم من العلماءِ أو الجنودِ مثلا إلى فلاحةِ أرضهم، فإن ولي الأمر يلزم من صناعتهم الفلاحة أن يقوموا بها بأجرِ المثلِ، ويلزم أصحاب الأرض أن يعطوا ذلك الأجر، فهو يتعرض لمصلحة الطائفتين وإنصاف كل منهما وتحقيق مصلحة الفريقين بميزان عادل، فلا يظلم أحدا شيئا ولا يمكن جانبًا من الاعتداء على جانبٍ، فقد جاءت الشريعة بالقسط الذي عليه مدار الصلاح، فعلى ولي الأمر تنفيذ حكمها ليظفر الناس بالغرض المنشودِ، قال ابن القيم في هذا الموضوع: «ولو اعتمد الجند والأمراء مع الفلاحين ما شرعه الله ورسوله، وجاءت به السنة وفعله الخلفاء الراشدون لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، ولفتح الله عليهم بركات السماء والأرض، وكان الذي يحصل لهم من المغل أضعاف ما يحصلونه بالظلمِ والعدوان، ولكن يأبى لهم جهلهم وظلمهم إلا أن يركبوا الظلم والإثم ويمنعوا البركة وسعة الرزق، فيجمع لهم عقوبة الآخرة ونزع البركة في الدنيا»[1].

ومن تلك القوانين التسعير؛ وقد اختلف فيه العلماء، ففقهاء الحنفية يقولون: لا يسعر الحاكم لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لا تسعروا فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق**»[2]؛ لكن إذا تعدى أرباب السلع قيمها تعديًا فاحشًا فللحاكم أن يتدخلَ لرفع الظلم عن الناس، وله أن يسعر بمشورة أهل الرأي.

ويقول بعض المؤلفين: إن التسعير لا يكون إلا في قوت الناس وقوت البهائم على سنن ما تقدم في الاحتكار، وآخرون يستنبطون أن التسعير يكون في غير القوتين متى كان هناك تعدٍّ من أرباب السلع؛ لأن الحاجة ماسة إلى ذلك

(١) [الطرق الحكمية ٢/ ٦٤٨. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٣٢٢ رقم ٣٤٥١، والترمذي ٣/ ٥٩٧ رقم ١٣١٤، وابن ماجه ٣/ ٣١٩ رقم ٢٢٠٠. تحقيق].

والعلة واحدة، وأبو حنيفة يرى الحجر إذا عمَّ الضرر كما في المفتي الماجن، والمكاري المفلس، والطبيب الجاهل.

وهذه قضية عامة فتدخل هذه المسألة فيها؛ لأن التسعير حجر معنى إذ هو منع عن البيعِ بزيادةٍ فاحشة.

أما الإمام مالك فقد نقل عنه الحنفية في كتبهم وجوب التسعير على الوالي، وإن لم يتعد أرباب السلع القيمة فهو يخالف فقهاء الحنفية من وجهين: الأول: أن التسعير عنده واجب. والثاني: أنه لا يشترط تعدي القيمة.

وقال بعض الحنابلة: ليس للإمام أن يسعر على الناس، بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون، وهذا مذهب الشافعي[1]، واحتجوا بما روى أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أنس قال: ((**غلا السعر على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله تعالى وليس أحد يطلبني بمظلمةٍ في دم ولا مال**))[2].

والدلالة في الحديث من وجهين: أحدهما: أنه لم يسعر وقد سألوه التسعير ولو جاز لأجابهم إليه.

الثاني: أنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام، ولأنه ماله فلم يجز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان، كما اتفق الجماعة عليه، وقد أيدوا قولهم بعلةٍ أخرى من ناحيةِ المصلحةِ فقالوا: إن التسعير سبب الغلاء؛ لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلدًا يكرهون بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قليلا فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، وبذلك تعلو الأسعار، ويحصل الإضرار بالجانبين؛ جانب

(١) [الحاوي الكبير ٥/ ٤٠٨، والمغني لابن قدامة ٤/ ١٦٤، والحسبة ص٣٠٩. تحقيق].

(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٣٢٢ رقم ٣٤٥١، والترمذي ٣/ ٥٩٧ رقم ١٣١٤، وابن ماجه ٣/ ٣١٩ رقم ٢٢٠٠. تحقيق].

الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصولِ إلى غرضهِ فيكون حرامًا.

ويروي الحنابلة في كتبهم عن مالكٍ أنه يقول بصورةٍ أخرى للتسعير غير الصورة المتبادرة منه، وتلك الصورة أن الوالي يقول لمن يريد أن يبيعَ بأقل مما يبيع الناس به: بع كما يبيع الناس وإلا فاخرج من السوق، وهذه صورة يتدخل فيها الوالي لحمايةِ أصحابِ السلع، كما يتدخل لحماية المشترين في الصورِ الأخرى، وقد احتج مالكٌ بما روى الشافعي وسعيد بن منصور عن داود بن صالح التمار عن القاسم بن محمد عن عمر أنه مرَّ بحاطبٍ في سوق المصلى، وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما فسعر له مُدَيْن بكل درهم، فقال له عمر: قد حدثت بعيرٍ مقبلة من الطائف تحمل زبيبًا وهم يعتبرون بسعرك، فإما أن ترفع في السعر، وإما أن تدخل زبيبك فتبيعه كيف شئت. ولأن حماية طوائف الناس جميعا واجبة؛ فكما أن الوالي يدفع الضرر عن المشترين عليه أن يدفعه عن البائعين، ولا يقول غير المالكية بذلك، وردوا هذا الاستدلال بما روى سعيد والشافعي أن عمرَ لما رجع حاسب نفسه، ثم أتى حاطبا في داره فقال: إن الذي قلت لك ليس بعزيمةٍ مني ولا قضاء، وإنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلدِ، فحيث شئت فبع كيف شئت، فقد رجع عمر عما أمر به حاطبًا، وقالوا: إنَ ما ذكر من الضرر متحقق فيما إذا باع في بيته ولا يمنع منه[١].

وقد بسط القول في التسعيرِ ابن تيمية في كتابه «الحسبة في الإسلام» وسار في طريقه ابن القيم في «الطرق الحكمية»، وقسم كل منهما التسعير من حيث حكمه إلى قسمين: الأول: ظلم محرم، والثاني: عدل جائز[٢].

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمنٍ لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين النَاسِ مثل إكراههم

(١) [المغني ٤/ ١٦٤. تحقيق].
(٢) [الطرق الحكمية ٢/ ٦٣٨. تحقيق].

على ما يجب عليهم من المعاوضةِ بثمن المثلِ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادةِ على عوض المثل فهو جائز بل واجب، والقسم الأول يتحقق فيما إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجهِ المعروفِ من غير ظلمٍ منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلةِ الشيء، وإما لكثرة الخلق؛ أي أن الارتفاع إنما جاء طوعًا لقانونِ العرضِ والطلب، فذلك الارتفاع إلى الله، فالتزام الناس أن يبيعوا بقيمةٍ بعينها إكراهٌ بغير حق، وأما الثاني فيتحقق فيما إذا امتنع أرباب السلعِ من بيعها مع ضرورةِ الناس إليها إلا بزيادةٍ عن القيمةِ المعروفةِ فهنا يجب عليهم بيعها بقيمةِ المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمةِ المثل، والتسعير في ذلك إلزام بالعدلِ الذي أنزل الله من أجلهِ الشرائع، وعلى القسم الأول يحمل النهي عن التسعير في الحديث الذي احتج به الحنفية، ويحمل تسميته ظلما فيما احتج الحنابلة والشافعية.

وقد ذكر ابن تيمية صورًا أخرى يتحقق فيها الظلم، وأوجب فيها التسعير وعدها أبلغ من القسمِ الثاني؛ حيث يقول: «وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع إما ظلمًا لوظيفة تؤخذ من البائع، أو غير ظلم لما في ذلك من الفسادِ فهاهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء؛ لأنه إذا كان قد منع غيرهم أن يبيعَ ذلك النوع أو يشتريه، فلو سوغ لهم أن يبيعوا بما اختاروا أو يشتروا بما اختاروا كان ذلك ظلمًا للخلقِ من وجهين: ظلمًا للبائعين الذين يريدون بيع تلك الأموال؛ وظلمًا للمشترين منهم، والواجب إذا لم يمكن دفع جميع الظلم أن يدفعَ الممكن منه، فالتسعير في مثل هذا واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزامهم أن لا يبيعوا أو لا يشتروا إلا بثمن المثل»[1].

---

(١) [الحسبة ص٢٤٨- ٢٤٩. تحقيق].

وقد قسم ابن تيمية التسعير من حيث موضوعه إلى قسمين أيضا: أحدهما: تسعير في الأعمالِ والآخر تسعير في الأموال.

أما التسعير في الأعمال: فمثاله ما تقدم في الصناعاتِ التي يجب على أربابها أن يباشروا بأجرِ المثل.

وأما التسعير في الأموال: فمثاله أن يحتاج الناس إلى سلاحِ الجهادِ فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو، أو يبذل لهم من الأموالِ ما يختارون؛ ويؤيد ذلك أن الإمام لو عين أهل الجهاد للجهادِ تعين عليهم كما قال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**وإذ استنفرتم فانفروا**»[1]. فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماله فكيف لا يجب عليه أن يبيعَ ما يحتاج إليه في الجهادِ بعوض المثل، والعاجز عن الجهادِ بنفسهِ يجب عليه الجهاد بمالهِ في أصح قولي العلماء، فإن الله أمر بالجهادِ بالمالِ والنفسِ في غير موضعٍ من القرآن، وقد قال الله تعالى ﴿ **فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ** ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم**»[2]، فمن عجز عن الجهاد بالبدنِ لم يسقط عنه الجهاد بالمال، كما أن من عجز عن الجهاد بالمالِ لم يسقط عنه الجهاد بالبدنِ، والذي نريد أن نقرره من هذا كله أن الشخص إذا وجب عليه بذل ماله بلا عوضٍ في سبيل الله، فلأن يبذل ماله بعوضِ المثلِ أولى، ويكون للإمامِ أن يجبره على ذلك كما أن له أن يجبره على الجهاد، ولا شك أن هذا من التسعير[3].

ومن استقصى ما ورد في الشريعةِ من المسائلِ التي شرعت للمحافظةِ على مصالح الناس وجد أن التسعيرَ أحق منها بالجوازِ، فإن العلماء قالوا: يجوز الإكراه على البيعِ في مواضع مثل بيع المال لقضاء الدين الواجب والنفقة الواجبة،

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٤ رقم ١٨٣٤، ومسلم ٢/ ٩٨٦ رقم ١٣٥٣. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٩/ ٩٤ رقم ٧٢٨٨. تحقيق].
(٣) [الحسبة ص ٢٧٠- ٢٧٥. تحقيق].

والإكراه على البيع بثمن المثل جائزٌ بحق أيضا، وذلك مثل المضطر إلى طعام غيره، ومثل الغراس والبناء اللذين في ملكِ غير صاحبهما، فإن لربِّ الأرضِ أن يأخذهما بقيمةِ المثلِ لا بأكثر ونظائره كثيرة، وكذلك من وجبَ عليه شراء شيءٍ للعباداتِ كآلة الحجِ وماء الطهارة، فعليه أن يشتريه بقيمةِ المثلِ، ليس له أن يمتنع عن الشراءِ إلا بما يختار، وكذلك فيما يجب عليه من طعامٍ وكسوةٍ لمن عليه نفقته إذا وجد الطعام أو اللباس الذي يصلح له في العرفِ بثمن المثل، لم يكن له أن ينتقلَ إلى ما هو دونه حتى يبذلَ له ذلك بثمنٍ يختاره[1]، وقد وردت السنة المستفيضة بأن الشريكَ له أن ينتزعَ النصف المشفوع من يد المشتري بمثل الثمن الذي اشتراه به لا بزيادةٍ للتخلص من ضررِ المشاركةِ والمقاسمةِ، وأجمع على ذلك العلماء، ولا شك أن هذا إلزام للمشتري بأن يبيعَ بهذا الثمن لا بأكثر لأجل تحصيل مصلحةِ التكميلِ لواحدٍ، وكل هذه الأمثلة التي ذكرناها جاء فيها الإكراه لمصلحةِ الأفرادِ، والتسعير إكراه لمصلحة الجماعات؛ فإذا روعيت مصالح الأفراد وحرص عليها الشارع هذا الحرص كان أحق أن تراعى مصلحة الجماعات ويحرص عليها.

وقد نهى الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يبيعَ الحاضر للبادي. وقال: «**دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض**»[2] فنهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة؛ لأنه إذا توكل له مع خبرتهِ بحاجةِ الناس إليه أغلى الثمن على المشتري، فنهاه عن التوكل له مع أن جنس الوكالة مباحٌ؛ لما في ذلك من زيادةِ السعرِ على الناس، ونهى النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ عن تلقي الجلب، وجعل للبائع إذا هبط إلى السوقِ الخيارَ؛ ولهذا كان أكثر الفقهاء على أنه نهى عن ذلك لما فيه من ضررِ البائعِ بدون ثمن المثل وغبنه، فأثبت النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ الخيار لهذا البائع.

---

(١) [المجموع شرح المهذب ١٣/ ٣٠. تحقيق].

(٢) [أخرجه مسلم ٣/ ١١٥٧ رقم ١٥٢٢. تحقيق].

وعلى الجملةِ نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن البيع والشراء وهما مما أحل الله، ولكن النهي إنما كان لمصلحةِ البائعِ الذي لا يعمل بالثمنِ أو المشتري الذي لا يعلم السلعة، فالشارع الذي يحافظ على مصالح هؤلاء وإنما هم من أفراد الناس أحق أن يحافظ على مصالح الطوائف التي يصبها الضرر من تعنت الناس.

وفي السنة المطهرة كثيرٌ من الأحاديثِ وردت لمراعاة مصلحة الفرد، ودفع الحيف عنه وإمضاء ما فيه منفعته دون التفاتٍ إلى تعنت المتعنتين، ففي السنن «**أن رجلا كانت له شجرة في أرض غيره وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك إلى النبي** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **فأمره أن يقبل منه بدلها أو يتبرع له بها فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض في قلعها، وقال لصاحب الشجرة: إنما أنت مضار**»(1) فهنا أوجب عليه إذا لم يتبرع بها أن يبيعها فدل على وجوب البيع عند حاجة المشتري وأين حاجة هذا الفرد من حاجة طائفة من الناس إلى الطعام؛ وإذا كان الرسول الأكرم الذي بعث رحمة للناس جعل من سبلِ الرحمةِ محاربة الإعنات وإهمال الرضا إذا كان أساسه قصد المضارة لفرد واحدٍ، أفلا نتخذ من ذلك دليلا على إهمال الرضا وأمر المالكين أن يبيعوا بثمن المثل إذا كان في ذلك سد لعوز الناس؟ لا شك أن هذا أحق في مذهب العقل والقياس ويكون من حق إمام المسلمين أن يتفقدَ أحوال رعيته، فإذا وجد حاجاتهم تندفع بدون تسعير لم يحتج إليه، ولا يشرعه، ويترك الناس في سعةٍ من حريتهم من غير مساسٍ بها، وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعيرِ العادلِ سعَّرَ عليهم تسعيرَ عدلٍ لا وكس فيه ولا شطط، ولا يلتفت إلى امتناع أصحاب السلع من بيعها مع حاجةِ الناسِ، فإن الذي يطلب أكثر من ثمن المثلِ ليوقع المشترين في عسرٍ من أمرهم متعنت، والمتعنت لا يعتبر رضاه، ولا يلتفَت إلى سخطهِ؛ وأما من احتج على منع التسعير مطلقا بقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**إن الله هو المسعر القابض والباسط**

(1) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٧٨ رقم ٣٦٣٦، والبيهقي ٦/ ٢٦٠ رقم ١١٨٨٣. تحقيق].

وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»[1]، فاحتجاجه غير ناهض؛ لأن هذه قضية معينة وليست لفظا عامًّا، وليس فيها أحد امتنع من بيعِ شيءٍ يحتاج إليه الناس، ومعلوم أن الشيءَ إذا قلَّ رغب الناس في المزايدةِ فيه، فإذا بذله صاحبه كما جرت به العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه فلا يسعر عليهم، ولهذا كان جمهور العلماء على أن أهلَ السوقِ إذا قاموا بالواجب عليهم لا يحد لهم الإمام حدًّا ولا يتعرض لهم؛ وإنما لم يقع التسعير بالمدينة في زمن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لأن الحاجة لم تكن إليه داعية، فإن أهل المدينة لم يكن عندهم من يطحن ويخبز بكراء، ولا من يبيع طحينًا وخبزًا بل كانوا يشترون الحب ويطحنونه ويخبزونه في بيوتهم، وكان من قدم بالحب لا يتلقاه أحدٌ، بل يشتريه الناس من الجلابين، ولهذا جاء في الحديث «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»[2]، وكذلك لم يكن في المدينة حائك، بل كان يقدم عليهم بالثيابِ من الشامِ واليمنِ وغيرها فيشترونها ويلبسونها.

وهذا معرض من آراءِ العلماءِ وأفكارهم في التسعيرِ عرضناه ودعمنا كل رأي بدليله، ولا ريبَ أن المتمعن في هذا كلهِ يرى أنه ليس من عالمٍ يرى رأيًا أو يقول بقولٍ، إلا ويقرن الرأي بعلتهِ والقول بحجته، ومعترك هذه الأقوال وحومة تلك الحجج والبراهين تجد معنى واحدًا في كل هذه الأدلةِ يتشكل بأشكالٍ مختلفة، ويصور بصورٍ متباينةٍ، والمعنى لا يتغير ولا يتبدل ولا يستطيع أحدٌ أن يتجافاه أو يخالف فيه، وذلك المعنى هو مقصود الشرائع، وبخاصة شريعة خاتم المرسلين، فقد جاءت تلك الشريعة لإصلاح الناسِ في خلقهم وعيشهم والترفيه للعبادِ، وبسط أسبابِ الراحةِ لهم، فكل ما أدَّى إلى تلك الغاية فهو من شرعةِ الإسلام، وما عطل عنها فليس من مبادئ هذه الشريعة، وإنما يختلف الناس فيما

(١) [أخرجه أبو داود ٥/ ٣٢٢ رقم ٣٤٥١، والترمذي ٣/ ٥٩٧ رقم ١٣١٤، وابن ماجه ٣/ ٣١٩ رقم ٢٢٠٠. تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن ماجه ٣/ ٢٨٢ رقم ٢١٥٤. تحقيق].

يـؤدي وما لا يـؤدي، ويتبع ذلك اختلافهـم في الأحكامِ وهذه هـي القاعدة، وإذا طبق إمام المسلمين هذه القاعدة على الحوادثِ الجزئيةِ، فليس في عمله شية ولا ريبـة، وهـو موفق للمقصودِ من الشـريعةِ، وإنما يطالب بما يصـل إليه بعد الروية والبحث.

وإذا كان الظاهـر مـن الأقوالِ التي ذكرناها أن التسـعيرَ مشـروع عند حاجة الناس إليه فكيف يسعر الإمام؟ هل يتبع في ذلك رأيه وحده أو يرجع فيه إلى أهل الذكرِ؟

الجـواب عن ذلك تراه فيما يقـول ابن القيم نقلا عن شـيخه ابن تيمية؛ قال «وأمـا صفة ذلك عند مـن جوزه، فقال ابن حبيب: ينبغـي للإمام أن يجمع وجوه أهل سـوق ذلك الشـيء، ويحضر غيرهم اسـتظهارًا على صدقهم فيسألهم كيف يشـترون؟ وكيف يبيعون؟ فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سـدادٌ حتى يرضوا به، ولا يجبر على التسعيرِ، ولكن عن رضا؛ قال أبو الوليد: ووجه ذلك أن به يتوصل إلى معرفةِ مصالحِ البائعين والمشـترين، ويجعل للباعةِ في ذلك من الربحِ ما يقومُ بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدَّى ذلك إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»[(١)].

التعزير

مـن القوانين التي وردت بها الشـريعة لحفظِ الآدابِ والأمـنِ التعزير؛ وهو تأديب على ذنوب لم تشرع فيها حدود، والأصل فيه ما ثبت في سنن أبي داود أن رسـول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**لا يجلد فوق عشـرة أسـواط إلا في حدٍّ من حدودِ الله تعالى**»[(٢)]، وفي صحيح مسـلم أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «**لا يجلد أحدٌ أحـدًا فوق عشـرة أسـواط إلا في حدٍّ من حـدودِ الله تعالى**»[(٣)]، ومـا ورد في هذين

---

(١) [الحسبة ص٢٩٢. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٤١ رقم ٤٤٩١. تحقيق].
(٣) [أخرجه البخاري ٨/ ١٧٤ رقم ٦٨٤٨، ومسلم ٣/ ١٣٣٢ رقم ١٧٠٨. تحقيق].

الحديثين تعزير بالفعل، وهناك تعزير بالقول وقد ورد أيضًا في السنة؛ ففي سنن أبي داود عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**أتي برجل قد شرب الخمر، فقال: اضربوه، قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده ومنا الضارب بنعله والضارب بثوبه**»(1)؛ وفي روايةٍ: ثم قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأصحابه: «**بكتوه. فأقبلوا عليه يقولون: ما اتقيت الله، ما خشيت الله، ما استحييت من رسول الله** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»(2) وهذا التبكيت من التعزيرِ بالقولِ.

فقد رأيت إذن أن التعزيرَ ينقسمُ إلى فِعْليٍّ وقَوليٍّ، ومن جهةٍ أخرى فمنه ما يكون على تركِ الواجبِ. ومنه ما يكونُ على فعلِ المحرَّم؛ فأما التعزير الذي يكون على تركِ الواجبِ فمنه منع الزكاةِ، وترك قضاءِ الديون وأداء الأمانات؛ مثل الودائع وأموال الأيتام وغلات الوقوف، والامتناع من رد المغصوب والمظالم مع القدرةِ على أداءِ ذلك كله إلى أربابه، فإن مرتكب هذه المخالفات كلها يعاقب حتى يؤدي ما يجب عليه، ويفرقُ الضرب عليه يومًا بعد يوم حتى يؤدي، ولا يزيد في كلِّ مرةٍ على مقدار أعلى التعزير الذي سيأتي بيانه، وأما فعل المحرَّم فيجب فيه التعزير على تفصيل فيه، وذلك أن المحرمَ أنواعٌ، فمنه ما تجب فيه العقوبة والكفارة والغرم كقتل العمد إذا عفي فيه فإنه يجب على القاتل الدية، ويستحب له الكفارة ويضرب مائة ويحبس سنة على ما يراه بعضهم، ومنه ما يجب فيه القصاص والأدب وهو الجارح عمدًا يقتص منه ويؤدب، ومنه ما يجب فيه الغرم وهو الجنين، ومنه ما فيه التعزير فقط كسرقة ما لا قطع فيه والخلوة بالأجنبيةِ واليمين الغموس والغشِّ في الأسواقِ وشهادة الزور والعمل بالربا، ومنه ما تجبُ فيه الكفارة والغرم كقتل الخطأ، ومنها ما فيه العقوبة كحماية الظلمة والذب عنهم، وكمن دافع عن شخص وجب عليه حق، وكمن يحمي قطاع الطريق أو السارق، فإن هؤلاء جميعًا يعاقبون حتى يرجعوا عما اقترفوا

(1) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٢٦ رقم ٤٤٧٧. تحقيق].
(2) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٢٦ رقم ٤٤٧٨. تحقيق].

من الجرائمِ، وقد رأى بعضهم أن فاعلَ المكروه يؤدب أيضًا، وقسم ابن القيم المعاصي إلى ثلاثة أقسام: قسم فيه حد ولا كفارة فيه كالزنا والسرقة وشرب الخمر والقذف، وهذا يكفي فيه الحد عن الحبسِ والتعزيرِ.

وقسمٌ فيه كفارة ولا حدَّ فيه كمضاجعةِ النساءِ في الإحرامِ وفي نهار رمضان، فهذا يكفي فيه الكفارة عن الحدِّ، وهل يكفي عن التعزير؟ فيه قولان للفقهاء وهما لأصحاب أحمد وغيرهم.

وقسم لا كفارة فيه ولا حد كسرقة ما لا قطع فيه واليمين الغموس عند أحمد وأبي حنيفة ونحو ذلك، فهذا يسوغ فيه التعزير وجوبًا عند الأكثرين وجوازًا عند الشافعي.

أقل التعزير وأكثره:

ليس لأقل التعزيرِ حدٌّ معين وأما أكثره فقد اختلف فيه الفقهاء على أقوال:

أحدها: أنه بحسب المصلحة وعلى قدر الجريمة فيجتهد فيه ولي الأمر.

الثاني: أنه لا يبلغ بالتعزيرِ في معصية قدر الحدِّ فيها، فلا يبلغ بالتعزير على النظر والمباشرة حد الزنا، ولا على السرقة من غير حرزٍ حد القطع، ولا على الشتم بدون القذف حد القذف، وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد.

والثالث: أنه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود، وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة[1]. ولما كان حدُّ الخمر أربعين عند الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحد العبد على النصفِ من حدِّ الحر فقد اختلفت أقوالهم في ذلك؛ فمنهم من يرى أنه يحط عن عشرين جلدة؛ لأنه حد شرب العبد، وقيل: بل تعزير الحرِّ إنما يحط عن حده وهو الأربعون، وكذلك الحال عند الحنفية فإنهم قالوا: إن حد الخمر ثمانون والعبد على النصف فلا يبلغ بالتعزير أربعين، وقال أبو يوسف: يعتبر حد الأحرارِ في حق الأحرار، فنقص سوطا عن الثمانين وخمسة أسواطٍ في رواية أخرى.

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨١- ٢٨٣. تحقيق].

والقول الرابع: أنه لا يزاد في التعزيرِ على عشرةِ أسواطٍ وهو أحد الأقوال في مذهب أحمد وغيره[1].

واستند أصحاب هذا القول إلى الحديثِ الذي قدمناه في صدرِ هذا الكلام، ولكن أصحاب الأقوال الأخرى تأولوا هذا الحديث بما يطول بنا الكلام لو أوردناه، والقول الأول هو المطابق للمقصودِ من التعزيرِ، فإن المقصود منه التهذيب والإصلاح، وقد يحتاج ذلك إلى تجاوزِ الحدودِ المقررةِ، وقد نقل ابن فرحون في التبصرة أنه مذهب مالك[2]، وساق استدلاله عليه، وقد اضطرب كلام ابن القيم في الترجيح؛ ففي موضع قال: إن القول الثاني أحسن الأقوالِ[3]، وفي موضع آخر قال: إن المنقول عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ يوافق القول الأول، فإن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أمر بجلدِ الذي وطئ جارية امرأته وقد أحلتها له مائة.

وأبو بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا أمرا بجلد من وجد مع امرأة أجنبيةٍ في فراشٍ مائة، وعمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ ضرب الذي زور عليه خاتمه فأخذ من بيت المال مائة، ثم في اليوم الثاني مائة، ثم في اليوم الثالث مائة، وعلى هذا يحمل قول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: «**من شرب الخمر اجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه**»، فأمر بقتله إذا أكثر منه، ولو كان ذلك حدًّا لأمر به في المرة الأولى[4].

ومن هذه الآثار التي وردت في عبارة ابن القيم يتبين أن ما ذهبنا إليه هو المؤيد من الوجهةِ النقليةِ وأن المختارَ هو القول الثاني.

---

(١) [العزيز شرح الوجيز ١١/ ٢٨٧. تحقيق].
(٢) [تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٤. تحقيق].
(٣) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨٢. تحقيق].
(٤) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨٥- ٢٨٧. تحقيق].

هل يجوز التعزير بالقتل؟

علمت أن الراجح أن التعزيرَ مفوض إلى رأي الإمام، فهل إذا رأى الإمام التعزير بالقتلِ كان له ذلك أو لا؟

قال علماء الحنفية: يكون التعزير بالقتلِ في جميعِ الكبائر التي يتعدى ضررها إلى الناسِ، ومن أجل ذلك قالوا: يقتلُ الساعي إلى الحكام بالإفسادِ والظلمةِ والساحر والسارق[1]، ونقل عنهم الحافظ ابن تيمية أنهم يقولون بالقتل تعزيرًا في كل جريمةٍ تعظمت بالتكرار، وشرع القتل في جنسها، وكذلك روي عن مالك وبعض أصحاب أحمد جواز القتل تعزيرًا كما في قتلِ الجاسوس المسلم إذا اقتضت المصلحة ذلك[2].

وأما عند الشافعي فقد قال الغزالي في الوجيز: «ولا يجوز أن يقتلَ في التعزير والاستصلاح»[3]؛ ومن هذا يؤخذ عدم جوازِ القتل تعزيرًا عندهم، ولكن ابن القيم روى عن بعضِ أصحاب الشافعي جواز قتل الداعية إلى البدعة؛ كالتجهم والرفض وإنكار القدرِ[4]، وظاهر كلامه أنه أخذ من ذلك أن بعض أصحاب الشافعي يجوزون القتل تعزيرًا، وحينئذٍ فيكون حاصل هذا كله أن التعزير بالقتلِ مسألة خلافية لم يستقر فيها العلماء على رأي، ولكن الذي نراه أن إمام المسلمينَ إذا رأى التعزير بالقتلِ كان له ذلك، فقد قال رسول الله ﷺ: ((**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخَر منهما**))[5]، وقال: ((**من جاءكم وأمْرُكم على رجلٍ واحدٍ يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوا عنقه بالسيفِ كائنا من كان**))[6].

---

(١) [البحر الرائق ٥/ ٤٥. تحقيق].
(٢) [مجموع الفتاوى ٣٥/ ٤٠٥. تحقيق].
(٣) [العزيز شرح الوجيز ١١/ ٢٨٧. تحقيق].
(٤) [الطرق الحكمية ١/ ٢٨٤. تحقيق].
(٥) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٨٠ رقم ١٨٥٣. تحقيق].
(٦) [أخرجه مسلم ٣/ ١٤٨٠ رقم ١٨٥٢. تحقيق].

وسئل عمن لم ينته عن شربِ الخمر فقال: ((من لم ينته عنها فاقتلوه))[1] وأمر بقتل شاربها بعد الثالثة أو الرابعة... وهكذا كان عمله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد أمر بقتل رجل تعمد عليه الكذب وقال لقوم: أرسلني إليكم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أن أحكم في نسائكم وأموالكم[2]، وأمر بقتل الذي تزوج امرأة أبيه[3].

وقد جرى عمل المسلمين على ذلك، فقد قتل عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ غيلان القدري[4]؛ لأنه كان داعيةً إلى بدعته، فمن هذا كله يتبين أن القتلَ تعزيرًا أيدته السنة القولية والعملية، وأن القائلين به من العلماء أصحاب الحجة.

التعزير بالعقوبات المالية:

قد جاءت السنة عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعن أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بالتعزير بالعقوباتِ المالية في مواضع؛ منها: إباحته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده[5].

ومنها أمره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بكسر دِنان الخمر[6]؛ ومنها: أمره يوم خيبر بكسر القدورِ التي طبخ فيها لحم الحمر الأنسية، ثم استأذنوه في غسلها فأذن لهم[7]، فدلَّ على جواز الأمرين؛ لأن العقوبة لم تكن واجبة بالكسرِ، وقد حرق متاع الغال[8]،

(١) [أخرجه عبد الرزاق ٧/ ٣٨١ رقم ١٣٥٥٥. تحقيق].

(٢) [اخرجه الطبراني ٦/ ٢٧٧ رقم ٦٢١٥. تحقيق].

(٣) [أخرجه أبو داود ٦/ ٥٠٥ رقم ٤٤٥٧، والنسائي ٦/ ١٠٩ رقم ٣٣٣١، والدارقطني ٤/ ٢٦٦ رقم ٣٤٤٠، وابن ماجه ٣/ ٦٣٠ رقم ٢٦٠٧. تحقيق].

(٤) [تاريخ الإسلام ٧/ ٢٥٩، ومرآة الزمان ١٠/ ٤٠٣ والذي قتله إنما هو هشام بن عبد الملك، أما ما ورد عن عمر بن عبد العزيز فهو الدعاء عليه، قَالَ عُمَر بعد أن أقام عليه الحجة: اللَّهمَّ إن كان صادقا، وإلّا فاصلبه واقطع يدَيه ورِجْلَيه، ثم قَالَ: أَمِّنْ يا غَيْلان، فَأَمَّن عَلَى دُعائه. وقد حجَّ بالنَّاس هشام بْن عَبْد الملك سنة ست ومائة، فِي أول خلافته، وكان معه غَيْلان يُفتي النَّاسَ ويحدِّثهم وكان ذا عبادة وتألُّه وفصاحة وبلاغة، ثم نفذتْ فيه دعوةُ الإمَام الراشد عُمَر بْن عَبْد العزيز، فأُخِذ وقُطِّعَتْ أربَعَتُهُ وصُلِب بدمشق فِي القَدَر. تحقيق].

(٥) [أخرجه أبو داود ٣/ ٣٨٢ رقم ٢٠٣٨، والطحاوي ١٢/ ٢٨٧ رقم ٤٨٠١. تحقيق].

(٦) [أخرجه البخاري ٩/ ٨٨ رقم ٧٢٥٣. تحقيق].

(٧) [أخرجه أحمد ٢٧/ ٤٠ رقم ١٦٥١٣، والطبراني ٧/ ٣٤ رقم ٦٣٠١. تحقيق].

(٨) [أخرجه أبو داود ٤/ ٣٤٦ رقم ٢٧١٣، والترمذي ٤/ ٦١ رقم ١٤٦١. تحقيق].

وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه[1]، وأضعف الغرم كذلك على كاتم الضالة[2]، وأخذ شطر مال مانع الزكاة عزمة من عزمات الرب تبارك وتعالى[3]، وأمر من لبس خاتم الذهب فطرحه، فلم يعرض له أحدٌ[4]، وقد حرق عمر[5] وعلي[6] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا المكان الذي يباع فيه الخمر، وحرق عمر قصر سعد بن أبي وقاص لما احتجب فيه عن الرعية[7].

كل ذلك يدل على جوازِ التعزيرِ بالعقوباتِ الماليَّةِ، فإن هذه الحوادث جميعها فيها إتلاف للمالِ من أجلِ ذنوب، ولم تشرع فيها حدود.

وذلك هو التعزير بعينه، وقد روى ابن القيم أن التعزيرَ بالمالِ مشروعٌ في مواضع مخصوصة في مذهب مالك وأحمد، وأحد قولي الشافعي، وساق ما جاءت به السنة في ذلك مما قدمناه، ثم قال: «وهذه قضايا صحيحة معروفة، وليس يسهل دعوى نسخها، ومن قال: إن العقوبات المالية منسوخة، وأطلق ذلك فقد غلط على مذاهبِ الأئمةِ نقلا واستدلالا، فأكثر هذه المسائل سائغٌ في مذهبِ أحمد وكثير منها سائغ عند مالك، وفعل الخلفاء الراشدين وأكابر الصحابة لها بعد موته -يريد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مبطل أيضا لدعوى نسخها؛ والمدعون للنسخ ليس معهم كتابٌ ولا سنةٌ ولا إجماع يصحح دعواهم إلا أن يقولَ أحدهم: مذهب أصحابنا عدم جوازها، فمذهب أصحابه عيار على القبول والرد، وإذا ارتفع عن هذه الطبقة ادعى أنها منسوخة بالإجماعِ، وهذا غلط أيضا

(١) [أخرجه أبو داود ٤/ ١٣٧ رقم ٤٣٩٠. تحقيق].
(٢) [أخرجه عبد الرزاق ٩/ ٣٠٢ رقم ١٧٣٠٠. تحقيق].
(٣) [أخرجه أبو داود ٣/ ٢٦ رقم ١٥٧٥، والنسائي ٥/ ١٥ رقم ٢٤٤٤. تحقيق].
(٤) [أخرجه مسلم ٣/ ١٦٥٥ رقم ٢٠٩٠. تحقيق].
(٥) [أخرجه عبد الرزاق ٦/ ٧٦ رقم ١٠٠٥١. تحقيق].
(٦) [أحكام أهل الذمة ١/ ٥٧٦. تحقيق].
(٧) [الطرق الحكمية ١/ ٤٠. تحقيق].

فإن الأمة لم تجمع على نسخها، ومحال أن الإجماع ينسخ السنة، ولكن لو ثبت الإجماع لكان دليلا على نص ناسخ»[1].

وقد أطال العلماء في التعزير بالمال ونقلنا خلاصته وفيها الكفاية، وإذا نظرت إلى المعنى المقصود من التعزيرِ وهو الكف عن الجريمةِ وعدم معاودتها رأيت أن الشريعة الإسلامية يجب ألا تضيق بالتغريم المالي؛ لأن من الناسِ من لا ينزجر إلا به، فالحاجة إليه ماسةٌ وتطهير المجتمعات من الرذائل يدعو إليه، فلا مناص منه لمن يريد الإصلاح.

ولا يعزبن عن فكرك أن التعزيرَ لا يختص بالسوطِ واليد والحبسِ، وإنما ذلك موكولٌ إلى اجتهادِ الحاكمِ، وقد نقل صاحب التبصرةِ عن الأستاذ أبي بكر الطرطوشي في أخبارِ الخلفاءِ المتقدمين أنهم كانوا يعاملون الرجل على قدرهِ وقدرِ جنايتهِ؛ فمنهم من يضرب، ومنهم من يحبس، ومنهم من يقام واقفًا على قدميهِ في المحافلِ، ومنهم من تنزع عمامته، ومنهم من يحل إزاره؛ ثم نقل عن القرافي أن التعزيرَ يختلف باختلافِ الأعصارِ والأمصار؛ فرب تعزيرٍ في بلدٍ يكون إكرامًا في بلدٍ آخر كقَطْعِ الطيلسان لغير[2] تعزير في الشام، فإنه إكرام، وكشف الرأس عند الأندلسيين ليس هوانًا، وبمصر والعراق هوان[3]. والغرض الذي نسوق من أجله هذا النقل هو أن ذلك أمرٌ يوكل إلى من يتولى التعزير، فما يراه مؤديًا للمعنى المقصود منه عزر به، وما ليس كذلك لا يفعله، ولا ريب أن ما ذكروه في ذلك إنما هي أمثلة لما كان في زمنهم من تقديرِ الإهانةِ والإكرامِ، فإذا تغير ذلك التقدير يجب أن تتغيرَ صور التعزيرِ، فمرجع ذلك كله إلى العرفِ والعادةِ، والظاهر أن هناك أنواعًا من التعزير لا يعتريها تبديل، بل تبقى في جميع الأعصرِ والأزمان؛ لأن جميعَ الناس يتفقون على أنها تأديبٌ ومن هذه الأنواع السجن، فقد ذكر

(١) [الطرق الحكمية ٢/ ٦٩٢. تحقيق].
(٢) [كذا بالأصل والصواب ما ورد في التبصرة: ليس. تحقيق].
(٣) [تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٠- ٢٩١. تحقيق].

بعضهم أن رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَجنَ بالمدينة في تهمة دم[(١)]. وفي أحكام ابن زياد عن الفقيه أبي صالح عن أيوب بن سليمان أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَجنَ رجلا أعتق شركًا له في عبد، فوجب عليه استتمام عتقه قال في الحديث: ((**حتى باع غنيمة له**))[(٢)]، وقال ابن شعبان في كتابه وقد روي عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه حكم بالضرب والسـجن فثبت بهذا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَـجنَ، وإن لم يكن ذلك في سـجنٍ متخذ لذلك؛ وثبت عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان له سـجن، وأنه سجن الحطيئة على الهجوِ، وسجن صبيغًا على سؤاله عن الذارياتِ والمرسلاتِ والنازعاتِ وشبههن، وأمره للناس بالتفقهِ في ذلك، وضربه مرة بعد مرة ونفاه إلى العـراقِ، وقيل: إلى البصرة، وكتب أن لا يجالسـه أحدٌ، وسـجن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صابـئ بن حـارث وكان من لصـوص بني تميـم وقتالهم حتى مـات في الحبس، وسجن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكوفة، وسَجنَ عبد الله بن الزبير بمكة[(٣)].

ولا يزال الناس يتخذون السـجن وسـيلةً من وسائلِ التعذيبِ إلى الآن، فإن يكـن هناك أمور يعتورهـا التغيير جريًا مـع العرفِ والعـادةِ في الأعصر والأزمان المختلفـة فتلك هي الأشـياء المعنويـة التي ليس فيها إيذاء مـادي، فعلى الحاكم مراعاة عصره وزمنه.

ولا ريب أن أعمالَ الرسولِ والأئمة بعده جعلت من التعزيرِ بابًا واسًعا يدخل منه كل مشـترع يريد سياسـة شعب أو تدبير أمة، فالشـرعُ الإسلامي في هذا الباب كعادتـهِ رحب الذراع يتقبل القوانين التي تسـن للتأديبِ وقمع النفوسِ الجامحة، وكبح الشهوات الشاردة، فإذا أردت أن تقولَ: إنَّ كل القوانين التي شرعت لتنظيمِ

(١) رواه عبد الرزاق والنسائي في مصنفيهما [رواه عبد الرزاق ٨/ ٣٠٦ رقم ١٥٣١٣، والنسائي ٨/ ٦٧ رقم ٤٨٧٦، وأبو داود ٣/ ٣١٤ رقم ٣٦٣٠، والترمذي ٤/ ٢٨ رقم ١٤١٧، والحاكم في المستدرك ٤/ ١١٤ رقم ٧٠٦٣ من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، ورواه الحاكم ٤/ ١١٤ رقم ٧٠٦٤ من حديث أبي هريرة، وليس في شيء منها قوله: "دم". تحقيق].

(٢) [أخرجه ابن أبي شيبة ٤/ ٢٤٢ رقم ٢١٧٤٠، والبيهقي في الكبرى ١٠/ ٤٦٧ رقم ٢١٣٣٧. تحقيق].

(٣) انظر التبصرة. [تبصرة الحكام ٢/ ٣١٠، والفروق ٤/ ١٣٦. تحقيق].

البشرِ تشبه هذا الباب -باب التعزير في الشريعة الإسلامية- لم تبعد عن الصواب في ذلـك، اللهـم إلا في بعض قوانين معدودة تخالف مبادئ الإسـلام وقد ضجت بها شكوى المصلحين.

الفرق بين الحد والتعزير:

التعزير يوافق الحد من حيث إن كلا منهما تأديبٌ واستصلاحٌ وزجرٌ يختلف بحسب اختلافِ الذنبِ، ويخالف الحد من وجود الأول أن تأديبَ ذي الهيبة من أهـلِ الصيانة أخـف من تأديب أهل البذاء والسـفاهة؛ لقـول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود**»[1]، وقد فسـرهم الشـافعي -رضي الله سـبحانه وتعالى عنه- بأنهم الذين لا يعرفون بالشـرِّ، فيزل أحدهم الزلة فيترك[2]، ونـرى من هذا التفسـيرِ أنـه ليس تأديـب أهل الصيانـةِ أخف من تأديـبِ غيرهم فحسب، بل قد يترك تأديبهم لمروءتهم وخطرهم، وقد نص بعض علماء الحنفية على أنه لو ادعى إنسـان قبل آخر شـتيمة فاحشة أو أنه ضربه عشرة أسواط، وكان المدعى عليه رجلا له مروءة وخطر لا يعزر استحسانًا إن كان أول ما فعل[3]، وفي هذا دليل على أن التعزير يختلف باختلاف الأشخاص، ولا كذلك الحد.

فـإن النـاس جميعـا فيه سـواء «**لـو أن فاطمة بنـت محمد سـرقت لقطعت يدها**»[4].

والوجـه الثاني: أن الحدَّ لا يجوز العفو عنه ولا الشـفاعة فيه «قارن ذلك بما قدمناه لك في السـلطة التنفيذية»، ويجوز في التعزيرِ العفو عنه، وتسـوغ الشـفاعة فيه، فإن تفرد التعزير بحق السلطنة، وحكم التقويم، ولم يتعلق به حق لآدمي جاز لولـي الأمـر أن يراعي الأصلح في العفو أو التعزير، وجاز أن يشـفع فيه من سـأل

(١) [أخرجه أبو داود ٦/ ٤٢٨ رقم ٤٣٧٥. تحقيق].
(٢) [الأم ٦/ ١٥٧. تحقيق].
(٣) [الدر المختار ٤/ ٨١. تحقيق].
(٤) [أخرجه البخاري ٤/ ١٧٥ رقم ٣٤٧٥، ومسلم ٣/ ١٣١٥ رقم ١٦٨٨. تحقيق].

العفو عن الذنب؛ روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**اشفعوا إليَّ ويقضي الله على لسان نبيه ما يشاء**))(١).

ولا يفوتنَّك أن هذا القول في لبابهِ راجع إلى الوجهِ الأولِ مع بعض الفارق، فإن المقصود منهما أن الناسَ متفاوتون؛ فمنهم من يصلحه العفو ومنهم من تصلحه العقوبة، وإذا عفي عنه تمرد وتمادى في الزللِ، وعلى من يقيم التعزير أن يفطن لأحوال الناس وطبائعهم، فقد يكون الرفق بالجاني عتابًا، وقد يكون العنف عين الحكمة والصواب، وإن تعلق بالتعزير حق لآدمي كالتعزير في الشتمِ والمواثبة ففيه حق للمشتوم والمضروب، وحق السلطنة للتقويمِ والتهذيب، فلا يجوز لولي الأمر أن يسقط بعفوه حق المشتوم والمضروب، وعليه أن يستوفي له حقه من تعزيرِ الشاتمِ والضارب، فإن عفا المشتوم والمضروب كان ولي الأمر بعد عفوهما على خيارهِ في فعلِ الأصلحِ من التعزيرِ تقويمًا، والصفح عنه عفوا، فإن تعافوا عن الشتمِ والضربِ قبل الترافعِ إليه سقط التعزير الآدمي، واختلف في سقوط حق السلطنة عنه والتقويم على الوجهين: أحدهما: أنه يسقط قياسًا على حدِّ القذفِ إذ هو أغلظ، ويسقط حكمه بالعفو، فكان حكمُ التعزيرِ أولى، والوجه الآخر وهو الأظهر أن لولي الأمر أن يعزرَ فيه مع العفوِ قبل الترافع، كما يجوز أن يعزرَ فيه مع العفوِ بعد الترافعِ مخالفةً للعفو عن حدِّ القذف في الموضعين؛ لأن التقويم من حقوق المصلحة العامة.

الوجه الثالث: أن العلماءَ نقلوا الاتفاق على أن ما حدث عن الحدِّ من التلف هدرٌ، ولا يجب ضمانه، واختلفوا في التعزيرِ، فقال الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إنه يوجب ضمان ما حدث عنه من التلف، لما روي أن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أرهب امرأة فأجهضت جنينها، فشاور في ذلك عليًّا -كرم الله وجهه-، وحمل دية جنينها(٢)،

(١) [أخرجه أبو داود ٧/ ٤٤٩ رقم ٥١٣١. تحقيق].
(٢) [الأحكام السلطانية ص٣٤٥- ٣٤٧. تحقيق].

ولقول علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ليس أحد أقيم عليه الحد فيموت، فأجد في نفسي شيئا أن الحق قتله إلا حدَّ الخمر، فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يسنه لنا.

وقال الأئمة الثلاثة: إذا مات المعزرُ من التعزيرِ لم يجب ضمانه؛ لأنه عقوبة مشروعة للردعِ والزجرِ، فلم يضمن من تلف بها كالحدِّ، وأما قول علي في دية من قتله حد الخمر، فقد خالفه غيره من الصحابة فلم يوجبوا شيئا به ولم يعمل به الشافعي ولا غيره من الفقهاء، فكيف يحتج به مع ترك الجميع له؟ قالوا: وأما قوله في الجنين فلا حجة لهم فيه، فإن الجنين لا جناية منه ولا تعزير عليه، فكيف يسقط ضمانه؟ ولا ريب أن هذا كلام يفتقر إلى تمحيصٍ[1]، وقد ذكر ابن فرحون مذهب المالكية في هذه المسألة، وإنا ننقل هنا نص عبارته، فإنها مع ما فيها من اضطراب، فيها فوائد ينبغي الوقوف عليها.

قال: «مسألة: فإن عزر الحاكم أحدًا فمات، أو سرى ذلك إلى النفس فعلى العاقلة، وكذلك تحمل العاقلة الثلث فأكثر، وفي عيون المجالس للقاضي عبد الوهاب: إذا عزر الإمام إنسانا فمات بالتعزير لم يضمن الإمام شيئا لا دية ولا كفارة، وهذا بخلاف الحد، فلو مات المحدود فلا شيء على الإمامِ؛ لأنه فعل ما أمره الله تعالى به.

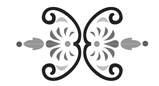
تنبيه: انظر قوله «لأنه فعل ما أمره الله تعالى به» ويشكل على هذا لو مات من حدِّ الخمر؛ وفي سنن أبي داود والترمذي عن عمير بن سعيد النخعي قال: سمعت علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: ما كنت لأقيم على أحدٍ حدًّا فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته، وذلك أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يسنه» وفي رواية: «لم يسن فيه شيئًا». انتهى.

ولم يستقر الحد في الخمر ثمانين إلا زمن معاوية، وأما عثمان فإنه جلد فيها ثمانين كما فعل عمر، وجلد فيها أربعين، وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صدر ولايته

(١) [المغني لابن قدامة ٩/ ١٧٩، والشرح الكبير ٢٦/ ١٩٩. تحقيق].

يجلد فيها أربعين متبعًا لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفي جامع الأصول لرزين أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «**جلد فيها أربعين**» وجاء «**نحو أربعين**» والله أعلم»[1]. اهـ.

وقد ساق ابن فرحون أمثلة كثيرة لما وقع في عهدِ الرسولِ والصحابة والتابعين من أنواعِ التعزيرِ، وكذلك فعل ابن القيم؛ واستعرضنا طائفة منها أثناء كلامنا في التعزيرِ فلا حاجة إلى الإطالةِ بسردِ أمثلة أخرى، وإن أردت الاستزادة فارجع إلى هذين المصدرين، على أن فيما ذكرنا الكفاية.



(١) [تبصرة الحكام ٢/ ٢٩٦- ٢٩٧. تحقيق].

السياسة القضائية

كلما استوى ميزان العدالةِ في الدولةِ كانت عزيزة الجانب، ثابتة الدعائم، فإذا اعترى هذا الميزان خللٌ أو ضعفٌ هوت الحياة في الدولةِ إلى أسفل الأدراكِ، فاتزان العدالةِ واستقامتها خيرٌ للممالكِ من العدد والجيوش، ولذلك ترى كل أمة تعنى بنظامها القضائي، وترسم له سياسةً يجتهد القائمون بالأمر فيها أن تكونَ رشيدة على قدر ما يستطيعون، وقد كان للدولةِ الإسلاميةِ من ذلك الحظ الأوفر؛ إذ استمد المسلمون من شريعتهم ودينهم سياسة قضائية صالحة محكمة النسج، متفقة غاية الاتفاق مع حاجاتِ الناسِ ومطلب الاجتماع البشري، وإننا نسوق لك الدليل على هذه القضية في الفصولِ التاليةِ:

مكانة القضاء

تتألف هذه المكانة من مظاهر إجلال القضاء، وما أعد لهم من حرمةٍ واستقلالٍ، وما (يجري) عليهم من أرزاقٍ ويسبغ عليهم من نعم، وربما كان من عناصر هذه المكانة طريقة اختيار القضاةِ، وما ينبغي توفره من صفاتِ الكمال والعزة فيمن يتولى هذه المنصب، وقد أشاد العلماء المحدثون بمنزلةِ القضاةِ في جميع الحكومات حتى كانوا عند بعض الدول في منزلة لا تدرك، وقد سبق لنا أن أشرنا إلى هذه المنزلةِ في الإسلام عند الكلامِ عن السلطة القضائيةِ، ونذكر هنا تتمة لذلك القول.

وإذا أردت أن تستعرضَ تلك العناصر واحدًا تلو الآخر، تجد الإسلام قد أوفى من هذه العناصر على الغايةِ، فقد كان للمسلمين طريقة في اختيار قضاتهم، وتنخل رجال هذا العمل الجليل من بين العلماء، وقد كانوا ينظرون إلى القاضي نظرهم إلى من يتولى عملا من الأعمال المتدرجة تحت الخلافة، فكانوا يتأنقون في انتقائه تأنقهم في الخلافةِ أو قريبًا منه، وقد عرفت ما قال عمر لأبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا؛

إذ يقول له: أنا أكفيك القضاء[1]، ومر بك عهد الإمام علي -كرم الله وجهه- ورأيت أنه يقول لواليه: «ثم اختر للحكمِ بين الناس أفضل رعيتك في نفسك»[2].

أما ما أعد للقضاء من حرمةٍ عند المسلمين، فإنه حديثٌ شائقٌ وسجل ناصعٌ، وناهيك بمسند تبوأه الخلفاء بعد رسولهم الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم دفعوه إلى أفضل رجالهم، ومهدوا لهم من أسباب الحرية والاشتراك في سياسةِ الدولةِ ما تراه علَى صفحاتِ التاريخ؛ فأبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل وشريح وأحزابهم كلهم قضاةٌ نالوا من المنزلةِ والحرمةِ المنال الأعظم، وقد بقيت هذه المكانة للقاضي مع التاريخ يتلقاها خلف المسلمين من سلفهم، فمضى عليها صدر الإسلام الأول، ودولة بني أمية، ثم جاءت دولة بني العباس فسارت على النهج الأول حتى كان الخلفاء ينزلون القضاة منزلة المهابة والاحتشام.

دخل مرة شريك القاضي على الخليفة المهدي، فقال الخليفة للخادم: هات عود القاضي؛ يعني البخور إكرامًا لقاضيه، فجاء الخادم بعودٍ يضرب به لأنه لم يدرك غرض الخليفة، ووضعه في حجر شريك، فقال: ما هذا؟ فبادر المهدي وقال: هذا عود أخذه صاحب العسس البارحة، فأحببت أن يكون كسره على يدك، فدعا له وكسره[3].

وأنت عليم بما كان لأبي يوسف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الحرمةِ والجاه لدى الرشيد في بغداد، وما كان يغدق عليه من عطاءٍ ويخصه به من منزلةٍ حتى إنه لم يقلد ببلاد العراقِ وخراسان والشام ومصر إلا من أشار به القاضي أبو يوسف، وقد بلغ من منزلته أن سأله أمير المؤمنين الرشيد أن يضعَ له كتابًا جامعًا يعمل به في جباية الخراج، فوضع له كتابه المعروف بالخراج، وساق فيه من النصائح لأمير المؤمنين شيئًا عظيمًا ما يتبين من مقدمته[4].

(١) [تاريخ الطبري ٣/ ٤٢٦. تحقيق].
(٢) [شرح نهج البلاغة ٢/ ٥٧- ٥٨. تحقيق].
(٣) [نهاية الأرب في فنون الأدب ٣/ ١٥١. تحقيق].
(٤) [الخراج ص١٣. تحقيق].

وبلغ يحيى بن أكثم في دولة المأمون مثل ما بلغ أبو يوسف في دولةِ الرشيد، بل بلغ رتبة الوزارة على رواية كثيرٍ من المؤرخين، وقد قدمنا لك طرفًا مما كان لقضاة الأندلس من الحرمةِ والمكانةِ حتى على الملوك أنفسهم، وفي الدولة الفاطمية كنت ترى رتبة قاضي القضاة بها أجل رتب أرباب العمائم، وأرباب الأقلام، ولا يتقدم عليه أحد في محضر هو حاضره من رب سيف وقلم، وكان له النظر في ديوان الضرب لضبط ما يضرب من الدنانير، فكان يحضر مباشرة التغليق بنفسهِ، ويختم عليه ويحضر لفتحه، وذلك لجلالةِ هذه الدار عندهم، وجروا دهرا على تقديم قاضي القضاة في الأعيادِ والمواسمِ على وزيرِ الدولة، وكانوا يجعلون له في مجلسه دواة محلاة بفضةٍ تحمل إليه من خزائن القصورِ، ولها حامل خاص له راتب على ذلك، ويقدم لقاضي القضاة لأجل ركوبه على الدوام بغلة شهباء، وهو مخصوص بهذا اللون من البغالِ دون أربابِ الدولةِ، وعليها من خزانة السروج سرج محلى ثقيل وراءه دفتر فضة، ومكان الجلد حرير، وتأتيه في المواسم الأطواق، ويخلع عليه الخلع المذهبة، وكان له من سمو المنزلةِ وبعدها عن التأثيرِ ما لقضاة أوروبا اليوم من عدمِ قابلية العزلِ، فكان لا يصرف إلا بجنحة.

وأما رواتب القضاةِ فقد ذكرنا شيئا منها، ونزيدك هنا أن هذه الرواتب كانت تجري عليهم منذ عهد الرسول الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعهد الخلفاء الراشدين بعده بما فيه كفايتهم عن سعةٍ، وبهذه الكفاية قدر المسلمون أرزاق القضاة، ففرض الإمام علي -كرم الله وجهه- لشريح ٥٠٠ درهم في كل شهر[1]، فيكون راتبه في العام ٦٠٠٠ درهم، على حين كان [راتب] أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو خليفة المسلمين ٦٠٠ درهم في العام على أكثر الرواياتِ، وكان رزق [علي] -كرم الله وجهه- من بيتِ المالِ أيام خلافته قصعة ثريد كل يوم[2] -على ما رووا- وهو

(١) [البداية والنهاية ٩/ ٢٩. تحقيق].
(٢) [المبسوط ١٦/ ١٠٢. تحقيق].

الـذي يفرض لشـريح هـذه الآلاف، وكان فـرض أصحاب بدر في ديـوان الجند ٥٠٠٠ درهم في العام وهم المقاتلون المجاهدون[١].

وكذلك كانت الحال بعد اتسـاعِ الملك، وانبسـاط الدولة من اليسر والسعة كما ترى أخبار هدايا الخلفاء والأمراء، وخلعهم وعطاياهم في الأعيادِ والمواسم على القضاةِ، وأبلغ ما قيل في بسـط هذه الفكـرة والتدليل عليها قول الإمام علي: «وأفسح له في البذلِ ما يزيل علته، وتقل معه حاجته إلى الناس»[٢].

أمـا سـلطة القاضي وصلتـه بغيرهِ من الحـكام، فإنـك تتبينها ممـا تقدم أن شـرحناه من منزلتـهِ وكرامته عند الدولـة، ويتمثل ذلك جليًّـا في اختصاصه، فقد كان يتسـع ويضيق حسـب الأزمنة والأمكنة، ويروي ابن خلدون أن القاضي إنما كان لـه في عصـرِ الخلفـاءِ الفصل بيـن الخصوم فقـط، ثم دفع له بعـد ذلك أمور أخرى على التدريج بحسـب اشتغال الخلفاء والملوك بالسياسةِ الكبرى، واستقر منصـب القضاء آخر الأمر على أنه يجمع مع الفصل بين الخصومِ اسـتيفاء بعض الحقوقِ العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسـين وأهل السفه، وفي وصايا المسـلمين وأوقافهم، وتزويج الأيامى عند فقـد الأوليـاءِ، والنظر في مصالـح الطرقـات والأبنية، وتصفح الشـهود والأطباء والنوابِ، واستيفاء العلم والخبرة فيهم والعدالة والجرح ليحصل له الوثوق بهم، وصـارت هـذه كلها من تعلقات وظيفتـه وتوابع ولايته[٣]. وقد عقد ابن سـلمون الكنـاني في كتابه «العقـد المنظم للحكام» فصلا لما ينفرد القضـاة بالنظرِ فيه دون غيرهـم من الحكامِ فقال: «وللقاضي النظـر في القليل والكثيرِ بلا تحديد، والذي ينفـرد القضاة بالنظـرِ فيه دون غيرهـم من الحـكامِ الدماء والأحبـاس والوصايا والأيتام وأموال الغيبِ، بذلك جرت الأقضية بالأندلس».

(١) [الأحكام السلطانية ص٢٩٩، والخراج ص٥٣. تحقيق].
(٢) [نهج البلاغة تحقيق محمد عبده ٢/ ٥٨. تحقيق].
(٣) [تاريخ ابن خلدون ١/ ٢٧٦. تحقيق].

ومن هذه الصورة التي صورناها لاختصاص القاضي تعرف سلطته، وصلته بغيرِهِ من الحكامِ، وترى أن ذلك لم يثبت على حالٍ واحدةٍ، فمن انبساط إلى انقباض ومن سعةٍ إلى ضيق والباحث في هذا الموضوع يلاقي حرجا وعناء، فإن تدرج النظام القضائي مع الدولةِ الإسلاميةِ وتطوره مع مدنيتها التي نشرت لواءها على إرجاءِ المشرقِ، لم يدرس دراسة تاريخية قيمة تقدم لهذا الخلف صورة جليةً مما كان عليه سلفهم، ومرجع ذلك إلى ما ألقى الدهر من ظلالِ النسيانِ على معالمِ هذه الحضارة حتى انقطعت حلقة الاتصال بين أبناءِ الأجيالِ الأخيرةِ وبين تلك المدنية، وإلى ما عبثت يد الزمان بآثار وكتب لو بقيت لقدمت لنا شيئًا كثيرًا عن معارف هذه الحضارة التي تلمع من كتبِ التاريخِ المنثورة المهوشة كما تلمع الكواكب من خلل السحاب أو كمنثور التبر في ثنايا التراب.

الدعاوى: ليس من قصدنا أن نعرف الدعوى ولا أن نتعرض لتقسيمها من نواحيها المختلفة باختلافِ الاعتباراتِ، فقد استوفت هذه النواحي كتب الفقه، وفيها ما يروي غلة الصادي، غير أنه لا بد لنا أن نشرح تقسيمًا واحدًا من هذه التقسيمات؛ لأنه أمسها بالسياسةِ الشرعيَّةِ، وأولج في بابها؛ ذلك أن الدعاوى تنقسم إلى قسمين:

(١) دعوى تهمة.

(٢) دعوى غير تهمة

فدعوى التهمة: أن يدعى فعل محرم على المطلوبِ يوجب عقوبته مثل قتل أو قطع طريق أو سرقة أو غير ذلك، ويعبر عن هذا القسم بدعوى الحقوقِ، وهذا التقسيم يشبه تقسيم الدعوى إلى جنائيةٍ ودعوى مدنية، وقد قسم ابن القيم النوع الأول إلى ثلاثة أقسام[1]، وتبعه صاحب التبصرة[2]؛ وحاصل ذلك أن المدعى

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٤٦. تحقيق].

(٢) [تبصرة الحكام ٢/ ١٥٦. تحقيق].

عليه (المتهم) إما أن يكون بريئًا ليس من أهل تلك التهمة، أو فاجرًا من أهلها، أو مجهول الحال لا يعرف الوالي والحاكم حاله.

فإن كان من النوعِ الأولِ لم يجز عقوبته اتفاقًا، واختلفوا في عقوبةِ المتهم له على قولين: أحدهما وهو الأصح: يعاقب صيانةً لأهل البراءةِ من تسلط أهل الشر والعدوان على أعراضهم «انظر: هل هناك شبه بين هذا وبين عقوبة البلاغ الكاذب في القوانين الحديثة؟».

والقول الآخر: أن المدعي بذلك لا يؤدب، وقال بعض العلماء: إن اتهم أنه أراد عيب المدعى عليه وشتمه أدِّب، وإلا فلا.

وإن كان من القسم الثاني فلا بد أن يكشفَ أمره، ويستقصي عليه بقدر تهمته وشهرته بذلك، وربما كان ذلك بالضربِ والحبسِ أو بالحبسِ دون الضربِ على قدر ما اشتهر عنه.

وقد قال ابن القيم: «قال شيخنا ابن تيمية: وما علمت أحدًا من الأئمة؛ أي أئمة المسلمين يقول: إن المدعى عليه في جميع هذه الدعاوى يحلف ويرسل بلا حبس ولا غيره، فليس هذا على إطلاقه مذهبًا لأحدٍ من الأئمة الأربعة ولا غيرهم من الأئمةِ، ومن زعم أن هذا على إطلاقه وعمومه هو الشرع فقد غلط غلطًا فاحشًا مخالفًا لنصوص رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولإجماع الأمة، وبمثل هذا الغلط الفاحش تجرأ الولاة على مخالفةِ الشرعِ، وتوهموا أن الشرع لا يقوم بسياسةِ العالمِ ومصلحة الأمة، وتعدوا حدود الله، وتولد من جهل الفريقين خروج عنه إلى أنواعٍ من الظلمِ والبدع والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع وهؤلاء قسيمة له ومقابلة، وزعموا أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالحِ الناسِ، وجعل أولئك ما فهموه من العموماتِ والإطلاقات هو الشرع، وإن تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد والعلامات الصحيحة... إلخ»(١).

---

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٧٣- ٢٧٤. تحقيق].

وهذا النوع من المسلمين يجوز ضربه، ويضربه الوالي والقاضي أو يضربه الوالي فقط على خلافٍ في ذلك.

وإن كان من القسم الثالث فإنه يحبس حتى ينكشفَ حاله عند عامة العلماء، والمنصوص عليه عند أكثر الأئمةِ أنه يحبسه القاضي والوالي، وإنما جاز حبسه لما روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حبس في تهمة يومًا وليلة[1].

والأصول المتفق عليها بين الأئمةِ توافق ذلك، فإنهم متفقون على أن المدعي إذا طلب المدعى عليه الذي يسوغ إحضاره وجب على الحاكمِ إحضاره إلى مجلسِ الحكمِ حتى يفصلَ بينهما، ويحضره من مسافة العدوى التي هي عند بعضهم بريد، وهو ما لا يمكن الذاهب إليه العود في يومهِ كما يقول بعض أصحاب الإمام الشافعي وأحمد؛ وهي رواية عن أحمد، وعند بعضهم يحضره من مسافةِ القصرِ، وهي مسيرة يومين كما هو الرواية الأخرى عن أحمد[2].

وقد يكون الحاكم مشغولا عن تعجيلِ الفصلِ، وقد يكون عنده حكومات سابقة، فيكون المطلوب محبوسًا معوقًا منَ حين يَطلب إلى أن يفصلَ بينه وبين خصمه.

وهذا حبس بدون التهمةِ، ففي التهمةِ أولى، فإن الحبس الشرعي ليس هو الحبس في مكانٍ ضيق، وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرفِ بنفسهِ؛ سواء أكان في بيتٍ أو مسجدٍ، أو كان بتوكل الخصم أو وكيله عليه وملازمته له، وقد كان هذا هو الحبس في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولم يكن إذ ذاك محبس معد لحبس الخصوم.

ولما اتسعت المملكة وكثر عدد الرعيةِ في الدولةِ الإسلامية في زمن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ابتاع دارًا من صفوان بن أمية بأربعة آلاف درهم، وجعلها حبسًا، ومن

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٦٧، والحديث أخرجه الحاكم ٤/ ١١٤ رقم ٧٠٦٤. تحقيق].
(٢) الطرق الحكمية ١/ ٢٦٨. تحقيق].

ثم اختلف العلماء هل يتخذ الإمام حبسًا على قولين: فقال بعضهم: لا يتخذ حبسًا محتجا بأن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن له حبس، وكذلك الخليفة الأول، وقال هؤلاء: يعوق المدعى عليه بمكان من الأمكنةِ، أو يقام عليه حافظ، أو يؤمر غريمه بملازمتهِ.

وقال آخرون: للإمام أن يتخذ حبسًا، وقالوا: إن عمر اتخذه، وكفى بعمر قدوة، وإذا كان الغرض من تصريف أمور الدولة سد حاجات الناس وتكميل النقصِ في جميعِ نواحي المملكة[1]، فإن القول الثاني هو الذي يصلح أن يتخذَ مذهبًا لاستيفاء هذا الغرض.

وقد قدمنا آنفًا أن حضور مجلسِ الحاكمِ تعويق من جنسِ الحبسِ، ومن أجل ذلك تنازع العلماء هل يحضر الخصم المطلوب بمجرد الدعوى أو لا يحضر حتى يبين المدعي أن للدعوى أصلا؟ على قولين:

والأول: قول أبي حنيفة والشافعي، والثاني: قول مالك، وعن أحمد روايتان، ولا شك أن المدعى عليه إذا حضر مجلس الحاكم يتبع ذلك الحضور السير في طريقِ إثباتِ الدعوى، وذلك يدعو أن نتكلم في طرق هذا الإثبات، وهو ما تراه بعد طرق الحكم؛ لعلماء المسلمين في ذلك مذهبان:

الأول: قبول أي حجة تؤيد دعوى المدعي.

الثاني: حصر طرق الحكم في طائفة معينة من الأدلةِ، وقد ذهب إلى الأول العلامة ابن القيم وأيده، وفصل القول فيه.

أما الثاني: فذهب إليه كثيرٌ من العلماءِ، ومهما يكن من اختلاف العلماء، فإن وجهتهم وزن الحقوق بالقسطاسِ المستقيم، ولعل في الرأي الأول سعة أكثر من الثاني؛ إذ يجد القاضي فيه طرقًا كثيرة يسلك أيها أراد بدون حجرٍ ولا تضييق، وقد نصره ابن القيم بأدلةٍ منقولةٍ ومعقولةٍ نرى من الخير نقلها؛ قال في إعلام الموقعين:

(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٧١. تحقيق].

«البينة في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق؛ فهي أعم من البينةِ في اصطلاحِ الفقهاء؛ حيث خصوها بالشاهدين أو الشاهد واليمين، ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمن حمل كلام الله ورسوله عليه، فيقع في ذلك الغلط في فهمِ النصوصِ وحملها على غير مرادِ المتكلمِ، وقد حصل بذلك للمتأخرين أغلاط شديدة في فهم النصوص، ونذكر من ذلك مثالا واحدا وهو ما نحن فيه -لفظ البينة، فإنها في كتاب الله اسم لكل ما يبين الحق، كما قال تعالى ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [الحديد: ٥٧]، وقال ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، وقال ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقال ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [هود: ١٧]، وقال ﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ﴾ [فاطر: ٤٠]، وقال ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ [طه: ١٣٣]، وهذا كثير لم يختص لفظ البينة بالشاهدين، بل ولا يستعمل في الكتابِ فيهما ألبتة.

إذا عرف هذا فقول النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للمدعي: ((**ألك بينة؟**))[1]، وقول عمر: ((**البينة على المدعي**))[2]، وإن كان هذا قد روي مرفوعا، المراد به: ألك ما يبين الحق من شهودٍ أو دلالةٍ؟ فإن الشارع في جميعِ المواضعِ يقصد ظهور الحق بما يمكن ظهوره به من البيناتِ التي هي أدلة عليه وشواهد له، ولا يرد حقا متى ظهر بدليله أبدا، فيضيع حقوق الله وعباده ويعطلها، ولا يقف ظهور الحق على أمرٍ معينٍ لا فائدة في تخصيصه مع مساواةِ غيره له في ظهور الحق، أو رجحانه عليه ترجيحًا لا يمكن جحده ودفعه كترجيح شاهد الحال على مجردِ البينةِ في صورة من على رأسه عمامة، وبيده عمامة، وآخر خلفه مكشوف الرأس

(١) [أخرجه البخاري ٣/ ١٢١ رقم ٢٤١٦، ومسلم ١/ ١٢٣ رقم ١٣٩. تحقيق].

(٢) [أخرجه الترمذي ٣/ ١٩ رقم ١٣٤١، والبيهقي ١٠/ ٤٢٧ رقم ٢١٢٠١، والدارقطني ٥/ ٢٧٦ رقم ٤٣١١. تحقيق].

يعدو أثره، ولا عادة له بكشف رأسه، فبينة الحال ودلالته هنا تفيد ظهور صدق المدعي أضعاف ما يفيد مجرد البينة عند كلِّ أحدٍ. فالشارع لا يهمل مثل هذه البينة والدلالة ويضيع حقًّا يعلم كل أحد ظهوره وحجته، بل لما ظن هذا من ظنه ضيقوا طريق الحكم، فضاع كثيرٌ من الحقوق لتوقف ثبوتها عندهم على طريقٍ معينٍ، وصار الظالم الفاجر ممكنًا من ظلمه وفجوره، فيفعل ما يريد، ويقول: لا يقوم عليَّ بذلك شاهدان اثنان، فضاعت حقوق كثيرة لله ولعباده، وحينئذٍ أخرج الله أمر الحكم العام من أيديهم، وأدخل فيه من أمرِ السياسةِ والإمارة ما يحفظ به تارة، ويضيع أخرى، ويحصل به العدوان تارة، والعدل أخرى، ولو عرف ما جاء به الرسول على وجهه لكان فيه تمام المصلحة المغنية عن التفريطِ والعدوانِ»[(١)].

وقال في موضع آخر: «فالطرق التي يحكم بها الحاكم أوسع من الطرقِ التي أرشد الله صاحب الحق إلى أن يحفظ حقه بها»[(٢)]. اهـ.

ويستخلص من ذلك أن البينة: هي كل ما يبين الحق ويظهره، ومن هذا التعريف يظهر جليًّا أنه لا يمكن حصرها، وليس في وسعنا أن نتكلم عن كلِّ ما يتناوله هذا اللفظ الواسع، وسنقصر البحث على الأنواعِ التاليةِ بقدر ما يسعه المقام.

الشهادة: الشهادة في اصطلاح الفقهاءِ هي إخبار الإنسان بحق على غيره لغيره[(٣)]، وعرفها صاحب التنوير بأنها إخبار صدق لإثبات حق بلفظِ الشهادةِ في مجلسِ القاضي ولو بلا دعوى[(٤)]، وقد قال صاحب المبسوط ما خلاصته: القياس يأبى كون الشهادة حجة في الأحكام؛ لأنها خبر محتمل للصدق والكذب، والمحتمل لا يكون حجة ملزمة، ولكنا تركنا ذلك بالنصوص، قال تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال تعالى:

(١) [إعلام الموقعين ١/ ٧١- ٧٢. تحقيق].
(٢) [إعلام الموقعين ١/ ٧٥. تحقيق].
(٣) [البحر الرائق ٧/ ٥٦. تحقيق].
(٤) [الدر المختار ٥/ ٤٦١. تحقيق].

﴿ فَٱسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ١٥]، وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((**شاهداك أو يمينه**))، ولأن حاجة داعية إلى ذلك؛ لأن المنازعات والخصومات تكثر بين الناس، وتتعذر إقامة الحجة الموجبة للعلم في كل خصومةٍ، والتكليف إنما يكون بحسبِ الوسعِ ونظيره القياس في الأحكامِ بغالبِ الرأي في موضع الاجتهاد؛ ثم القياس بعد هذا أن يكتفى بشهادة الواحد؛ لأن رجحان جانب الصدق يظهر في خبرِ الواحدِ العدلِ موجبًا للعملِ في روايةِ الحديث، وكما لا يثبت القطع بخبرِ الواحِدِ كذلك لا يثبت بخبر الاثنينَ، ولا بخبر الأربعة، بل يثبت في الخبر البالغ حَد التواتر، وإذًا لا معنى لاشتراطِ رجلين أو رجل وامرأتين لعدم الفائدة، لكن تركنا ذلك بالنصوصِ المبينةِ للعددِ من الكتاب والسنة، وحاشا أن يكون التقدير في النصوصِ خاليًا من الفائدة، فإن فيه معنى طمأنينة القلبِ، وذلك عند إخبار العدد أظهر منه في خبر الواحد، ثم في العدد معنى التوكيد إذ التزوير والتلبيس في الخصوماتِ يقع بكثرةٍ فيشترط العدد في الشهادات صيانةً للحقوق من الضياع[(١)]. اهـ.

وسترى مما ننقله من آراءِ العلماء أن شرط العدد ليس في كل موطن وليس محل وفاق.

شهادة الرجال: من المواطن ما لا تقبل فيه إلا شهادة الرجال منفردين، ومنها ما تقبل فيه شهادتهم منفردين أو معهم النساء، فقد أجمع المسلمون على أنه لا يقبل في الزنا أقلِ من أربعةِ شهود، وقد نص الله تعالى عليه بقوله سبحانه: ﴿ لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُواْ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُوْلَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴾ [النور: ١٣].

وقد روي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال ((**أربعة وإلا حدٌّ في ظهرك**))[(٢)]، وأجمعوا على أنه يشترط كونهم مسلمين عدولا ظاهرا وباطنًا، وسواء أكان

(١) [المبسوط ١٦/ ١١٢-١١٣. تحقيق].
(٢) [أخرجه البخاري ٣/ ١٧٨ رقم ٢٦٧١. تحقيق].

المشهود عليه مسلمًا أو ذميًّا، وجمهور العلماء على أنه يشترط أن يكونوا رجالا أحرارًا، فلا تقبل شهادة النساء ولا العبيد، وبه يقول مالك والشافعي وأصحاب الرأي وشذَّ أبو ثور؛ فقال: تقبل فيه شهادة العبيد، وحكي عن عطاء الله وحماد أنهما قالا: تجوز شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ لأنه نقص واحدٌ من عددِ الرجال فقام مقامه امرأتان كالأموال، واحتج الجمهور بظاهرِ الآية المتقدمة، وقالوا: إن العبد مختلف في شهادتهِ في المالِ، فكان ذلك شبهة في الحد؛ لأنه يندرئ بالشبهات، ولا يصح قياس هذا على الأموال لخفة حكمها وشدة الحاجة إلى إثباتها لكثرة وقوعها والاحتياط في حفظها، ولهذا زيد في عددِ شهود الزنا على شهود المالِ[1].

وقد ألحق الحسن القتل بالزنا، فقال: إنه لا يثبت بشهادةِ رجلين وإنما يثبت بنصاب الزنا؛ لأنه يتعلق به إتلاف النفس فأشبه الزنا، ولكن جمهور المسلمين على غير هذا الرأي؛ لأن القتل نوع من القصاص، والقصاص يثبت بشاهدين، وردوا ما ذكره الحسن بأنه الموجب لاشتراط الأربعة في الزنا ليس هو الوصف الذي اعتبره بدليلِ أن الزنا الموجب للحدِّ ولو كان جلدًا لا يثبت إلا بأربعةٍ، فلا بد أن يكونَ هناك وصفٌ آخر معتبر في هذا الحد، ولا يقبل فيما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من رجلين، وهذا القسم نوعان:

أحدهما: العقوبات: وهي الحدود والقصاص فلا يقبل فيها إلا شهادة رجلين إلا ما روي عن عطاء وحماد أنهما قالا: يقبل فيه رجل وامرأتان قياسًا على الشهادةِ في الأموالِ، وللجمهور أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، ولهذا يندرئ بالشبهات ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفي شهادة النساء شبهة بدليلِ قولهِ تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأنه لا تقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل، فوجب ألا تقبل شهادتهن فيه،

(١) [المغني ١٠/ ١٣٠. تحقيق].

ولا يصح قياس هذا على المال لما أن الحاجةَ لا تدعو إلى إثباته، ولا نعلم من خالف في ذلك من المجتهدين إلا من ذكرنا.

والثاني: ما ليس بعقوبةٍ كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والإيلاء والظهار والنسب، وفي هذا القسم نجد للعلماء أقوالا كثيرة مختلفة؛ فمنهم من قال: إن هذا القسم جميعه تقبل فيه شهادة رجل وامرأتين واحتجوا بأنه داخل تحت قوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ومنهم من قال: إنه لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين، ولا تقبل فيه شهادة النساء بحال، ومنهم من قال: إن النكاح وحقوقه من الرجعةِ وشبهها لا تقبل فيه شهادة النساء، والباقي يقبل فيه شهادة رجل وامرأتين[1].

ويقبل في الأموالِ رجلٌ وامرأتان، ولا خلاف في ذلك وقد نص الله تعالى عليه في كتابه المبين بقوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وأكثر أهل العلم يرون ثبوت المال لمدعيه بشاهدٍ ويمين، وقال أصحاب الرأي: لا يقضى بالشاهدِ واليمين، وللفريقين أدلة مبسوطة في مواضعها، وإنما ذكرناه هنا بالاختصارِ تتميمًا لبحثِ شهادةِ الرجال.

وقد نقل عن أحمد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في الإعسارِ ما يدل على أنه لا يثبت إلا بثلاثةٍ، لحديث قبيصة بن المخارق ((**حتى يشهد ثلاثة من ذوي الحجا من قومه لقد أصابت فلانا فاقة**))[2]، قال أحمد: هكذا جاء الحديث فظاهر هذا أنه أخذ به[3].

---

(١) [الجوهرة النيرة ٢/ ٢٢٦، والمغني ١٠/ ١٣١. تحقيق].
(٢) [أخرجه مسلم ٢/ ٧٢٢ رقم ١٠٤٤. تحقيق].
(٣) [المغني ١٠/ ١٣٢، والشرح الكبير ٣٠/ ١٩. تحقيق].

وذهب طائفةٌ من قضاةِ السلفِ إلى الحكم بشهادةِ الشاهد الواحد إذا علم صدقه من غير يمين؛ قال أبو عبيد: روينا عن عظيمين من قضاة أهل العراق: شريح وزرارة بن أبي أوفى رَحِمَهُمَاٱللَّهُ أنهما قضيا بشهادة شاهد واحد[1].

وقال أبو داود في السنن: «باب: إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به»، ثم ساق حديث خزيمة بن ثابت: ((**أن النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **ابتاع فرسًا من أعرابي فأسرع النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **المشي، وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرسِ، ولا يشعرون أن النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **ابتاعه، فنادى الأعرابي رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **إن كنت مبتاعًا هذا الفرس وإلا بعته، فقام النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **حين سمع نداء الأعرابي، فقال: أو ليس قد ابتعته منك؟ قال الأعرابي: لا والله ما بعتك. فقال النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: **بلى قد ابتعته منك، فطفق الأعرابي يقول: هلم شهيدًا، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بايعته، فأقبل النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **على خزيمة، فقال: بم تشهد؟ قال: بتصديقك يا رسول الله. فجعل النبي** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **شهادة خزيمة بشهادة رجلين**))[2].

ففي هذا الحديث اكتفى الرسول الأعظم صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ بشهادة خزيمة إذ علم صدقه، فإنه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ ما قال لخزيمة أحتاج معك إلى شاهد آخر.

وليس هذا الحكم بالشاهدِ الواحدِ مخصوصًا بخزيمة دون غيره ممن يعلم الحاكم صدقه، فالأمر الذي جعلت من أجلهِ شهادته كافية وقائمة مقام الشاهدين قد يوجد في غيره، وقد جاء في الحديث شهادة الشاهد الواحد في قصة السَّلب، ولم يطالب القاتل بشاهدٍ آخر ولا استحلف، وهذه القصة صريحة في ذلك، ففي الصحيحين عن أبي قتادة قال: ((**خرجت مع رسول الله** صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ **في عام خيبر فلما التقينا كانت للمسلمين جولة، قال: فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه فضربته بالسيف على حبل عاتقه،**

(١) [الطرق الحكمية ١/ ١٩٥. تحقيق].
(٢) [أخرجه أبو داود ٥/ ٤٥٩- ٤٦٠. تحقيق].

فأقبل عليَّ فَضَمَّنِي ضَمَّةً وجدت منها ريح الموت، ثم أدركه الموت فأرسلني، فلحقت عمر بن الخطاب فقلت: ما بال الناس؟ قال: أمر الله، ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه، قال: فقمت ثم قلت: من يشهد لي، ثم جلست ثم قال ذلك الثانية فقمت، فقال: رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما بالك يا أبا قتادة! فقصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فأرضه منه، فقال أبو بكر الصديق: لاها الله! لا يعمد إلى أسدٍ من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صدق، فأعطه إياه، قال أبو قتادة: فأعطانيه، فبعت الدرع فابتعت به مخرفًا (كمقعد ولعل معناه هنا البستان) في بني سلمة، فإنه لَأَوَّلُ مَالٍ تَأَثَّلْتُهُ في الإسلام»[1].

وهذا يدل على أنه قَبِل شهادة الرجل الواحد وقضى لأبي قتادة بالسلب.

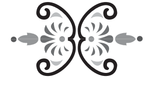
وفي الجزء الثاني من التبصرةِ باب خاصٌّ في القضاءِ بقول رجل بانفراده وما يجري مجرى ذلك، ذكر فيه ابن فرحون كثيرًا من المسائلِ التي تقبل فيها شهادة رجل واحد، وعدَّ منها مسألة ما إذا تنازع المتبايعان في العَيب الخفي، أو في قدم العيب، وكان العيب لا يعرفه إلا أهل العلم به كالأمراض التي تحدث بالناس، فلا يقبل فيه إلا أهل العلم به، فإن وجدوا وإلا قبل غيرهم وإن كانوا غير مسلمين. ونقل أن الواحد منهم أو من المسلمين كافٍ، ثم ذكر خلافًا عن محمد في ذلك وتفصيلا عن ابن الماجشون، فراجعه إن أردت[2].

فتحصل من هذا كله أنه ليس هناك صورة من الصورِ التي يقول جمهور العلماء بأن الرجال يتعينون لأداءِ الشهادةِ فيها إلا وجدت فيها خلافًا، وذلك من حريةِ البحثِ واستقلالِ الرأي التي اختص بها علماء هذه الأمة في الصدر الأول، ولن نترك هذا الفصل دون أن ننقل ما ذكره ابن القيم قال:

(١) [أخرجه البخاري ٤/ ٩٢ رقم ٣١٤٢، ومسلم ٣/ ١٣٧٠ رقم ١٧٥١. تحقيق].
(٢) [تبصرة الحكام ١/ ٣٥٠. تحقيق].

«وقد صرح الأصحاب أنه يقبل شهادة الرجل الواحد من غير يمين عند الحاجة، وهو الذي نقله الخرقي في مختصره، فقال: وتقبل شهادة الطبيب العدل في الموضحةِ إذا لم يقدر على طبيبين، وكذلك البيطار في داء الدابة. قال الشيخ في المغني: إذا اختلفا في الجرح هل هو موضحة أم لا أو في قدره كالهاشمة والمنقلة والمأمومة والسمحاق أو غيرها أو اختلفا في داء يختص بمعرفتهِ الأطباء أو داء الدابة فظاهر كلام الخرقي أنه إذا قدر على طبيبين أو بيطارين لا يجزئ بواحدٍ منهما؛ لأنه مما يطلع عليه الرجال فلم يقبل فيه شهادة رجل واحد كسائر الحقوقِ، وإن لم يقدر على اثنين أجزأ واحد منهما؛ لأنه حالة ضرورة، فإنه لا يمكن كل أحد أن يشهدَ به؛ لأنه مما يختص به أهل الخبرة من أهلِ الصنعةِ فيجعل بمنزلة العيوبِ تحت الثيابِ يقبل فيه المرأة الواحدة، فقبول قوَل الرجل في هذا أولى. وقال صاحب المحرر: ويقبل في معرفةِ الموضحةِ وداء الدابة ونحوها طبيب وبيطار واحد إذا لم يوجد غيره نص عليه»[1].

انتهى ولله الحمد



(١) [الطرق الحكمية ١/ ٢٢٤- ٢٢٦. تحقيق].

محتويات المجلد الثاني

المقارنة والمفارقة بين أصول الفقه الإسلامي وأصول القوانين الوضعية للأستاذ عبد الله صيام

السياسة الشرعية ج١ للشيخ محمد البنا

